This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

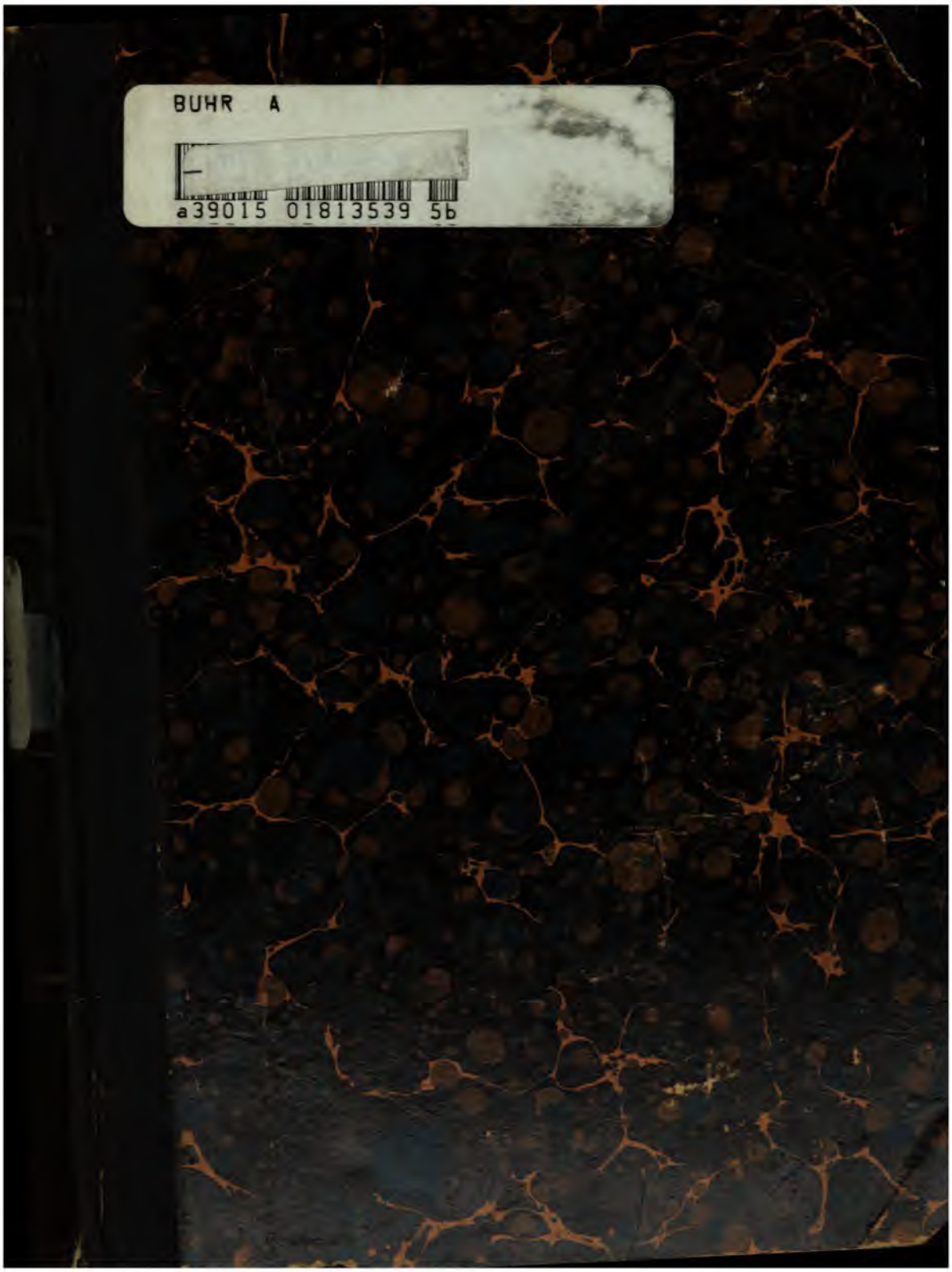
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


BUHR A
a39015 01813539 5b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt von **Professor Dr. H. Graetz.**

Neue Folge,

im Verein mit **Prof. Dr. David Kaufmann** s. A. ins Leben gerufen

und herausgegeben von

Dr. M. Brann.

Fünfundvierzigster Jahrgang.

Neue Folge, neunter Jahrgang.

Breslau.
VERLAG VON WILHELM KOEBNER,
(Inh.: Barasch & Riesenfeld.)
1901.

DS
101
.M74
.45

Inhalts-Uebersicht.

	Seite.
Zur Exegese der verschiedenen Namen der Stiftshütte. Von Dr. H. Flesch	1—20
Studien über die Beschneidung. Von Dr. med. S. Kutna	353—361, 433—453
Die Ehe im biblischen Alterthum. Von Rector Dr. A. Schwarz	278—291
Ein handschriftlicher tossafistischer Commentar zum Pentateuch. Von Dr. Heinrich Gross	364—373
Miscellen [zum Fragmenten-Targum]. Von Dr. Immanuel Löw	181—182
Der Commentar des R. Benjamin b. Jehuda zu den Sprüchen. Von Dr. Heinrich Berger	138—165, 373—404
Das Losen (פּוּרִים) im Tempel zu Jerusalem. Von Dr. Moses Fried	292—298
Variae lectiones zur Tosefta. Von Dr. J. Krengel	20—44
Die Gelehrten von Caesarea (רבנן דקסרין). Von Wilh. Bacher	298—310
Analecten [zum jerusalem. Talmud]. Von Dr. S. Horovitz	310—322
אסיקולים. Von Dr. J. Krengel	120—122
Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christenthums. Von Dr. Leo Bäck	97—120
Der vergessene Verbalstamm יסה und einige seiner Derivate. Von D. Simonsen	361—364
Das hebräisch-persische Wörterbuch des Salomo b. Samuel. Von Dr. S. Horovitz	75—92
Der „Jude" Aristoteles. Von Dr. N. Samter	453—457
Randbemerkungen zu Saadjas Pentateuch-Uebersetzung, ed. Derenbourg I. Von Dr. Schmiedl	124—128
Zu Saadja's Pentateuch-Uebersetzung. Von W. Bacher	565—566
Zu Saadja's Pentateuch-Uebersetzung. Von Dr. J. Cohn	566
Saadja Gaon's arabische Schriften. Von M. Steinschneider	122—124
Die nach Raschi benannten Gebäude in Worms. Von A. Epstein	44—75
Zur Litteratur der Maimoniden. Von M. Steinschneider	129—137
Anlage des Jad ha-chasaka Maimunis. Von Dr. B. Ziemlich	322—336
Noch ein Wort über die jüngst in Krakau aufgefundenen Grabschriften. Von F. H. Wetstein	165—176

Seite

Ursprung des Familiennamens וואל. Von F. H. Wetstein . 92—94
Leipziger Messgäste. Von Dr. Max Freudenthal . . . 461—508
Verfassungsrecht der gemeinen Judenschaft zu Fürth und in dessen Amt im 18. Jahrhundert. Von Dr. jur. F. Neubürger . . . . . 404—422 510—539
Das Memorbuch in Buttenwiesen. Von Louis Lamm . . . 540—549
Ein Amulet der Sammlung Strauss. Von Albert Wolf . 176—178
Ein Actenstück zur Geschichte der Juden in Hildesheim aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts. Von Dr. Lewinsky 179—181
Materialien zu einer Biographie Wolf Heidenheims. Von Dr. Louis Lewin . . . . . 422—432 549—558
Ungedrucktes von S. L. Rapoport. von M. Berkovicz . 563—564

Die Familie Frankel. Von Dr. M. Brann . . . . . 193—213
Prager Notizen zur Biographie Zacharias Frankels. Von Dr. Kisch . . . . . 213—216
Autobiographische Aufzeichnungen Zacharias Frankels. Von Dr. M. Brann . . . . . 558—562
Zacharias Frankel. Von Dr. Jos. Eschelbacher . . 227—242
Zacharias Frankel. Von ihm und über ihn. Von Dr. M. Güdemann . . . . . 243—253
Z. Frankels Verdienste um die Septuaginta-Forschung. Von Dr. L. Treitel . . . . . 253—262
Z. Frankels Einleitung in die Mischna. Von Dr. L. Dobschütz . . . . . 262—278
Verzeichniss der Schriften und Abhandlungen Zach. Frankels. Von Dr. M. Brann . . . . . 336—551

Notiz: Der Verfasser des Gedichtes „Hagbaha" war nicht Gabr. Resser [sondern Haarbrücker]. Von Dr. J. Norden 183

Besprechungen.

Bacher, W. Das hebräisch-persische Wörterbuch des Salomo b. Samuel. Von Dr. S. Horovitz . . . . . 75—92
Baron, S. Saadja al-Fajûmi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar. Von Dr. Eppenstein . . . . . 183—185
Brann, Dr. M. u. Rosenthal, Dr. F. Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann . . . . . 94—96
Budde, Carl. Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwe's in Jes. 40—55. Von J. Elbogen 96

Seite

Feuchtwang, Dr. D. Kanzelreden. Von Dr. F. Rosenthal 185

Freudenthal, Dr. M. Aus der Heimath Mendelssohns. Von Dr. Lewinsky . . . . . 566—569

Harnack, Th. Vorlesungen über das Wesen des Christenthums. Von Dr. Leo Bäck . . . . . 97—120

Hirsch, Dr. S. Fragment einer arabischen Pentateuch-Uebersetzung. Von Dr. Moses Fried . . . . . 185—186

König, Eduard. Hebräisch und Semitisch. Von Dr. S. Poznański . . . . . 569—572

Popplauer, M. כמבוא התלמוד והוא שלשלת הקבלה של תורה שבע"פ מימות משה רבינו ע"ה עד זמנו של מין בעל הש"ע Von Dr. J. Elbogen 187

Rabbinowitz, S. P. דברי ימי ישראל. Gesch. d. Juden von Graetz. In's Hebräische übertragen. Von Dr. Sam. Poznański . . . . . 187—190

Rosin, Dr. H. Beiträge zur Lehre von der Parentelenordnung und Verwandtschaftsberechnung nach deutschem, österreichischem, jüdischem und canonischem Rechte. Von Dr. Adolf Lewin . . . . . 190—192

Verzeichniss der Mitarbeiter.

Bacher, W. . . . S. 298. 566
Bäck, L. . . . . S. 97
Berger, H. . . . . S. 138. 373
Berkovicz M. . . . . S. 363
Brann, M. . S. 94. 193. 336. 558
Cohn, J. . . . . S. 566
Dobschütz, L. . . . . S. 262
Elbogen, J. . . . . S. 96. 187
Eppenstein J. . . . . S. 183
Epstein, A. . . . . S. 44
Eschelbacher, J. . . . . S. 227
Flesch, H. . . . . S. 1
Freudenthal M. . . . . S. 464
Fried, M. . . . . S. 185. 292
Gross, H. . . . . S. 364
Güdemann, M. . . . . S. 243
Horovitz, S. . . . . S. 75. 310
Kisch, A. . . . . S. 213
Krengel, J. . . . . S. 20. 120
Kutna, S. N. . . . S. 253. 433
Lamm, L. . . . . S. 540
Lewin, Ad. . . . . S. 190
Lewin, L. . . . . S. 422. 553
Lewinsky, A. . . . S. 179. 566
Löw, Imman. . . . . S. 181
Neubürger, F. . . . S. 404. 510
Norden, J. . . . . S. 183
Poznański, S. . . . S. 187. 569
Rosenthal, F. . . . . S. 185
Samter, N. . . . . S. 453
Schmiedl, A. . . . . S. 124
Schwarz, A. . . . . S. 278
Simonsen, D. . . . . S. 361
Steinschneider, M. . S. 122. 129
Treitel, L. . . . . S. 253
Wetstein, F. H. . . . S. 92. 165
Wolf, A. . . . . S. 176
Ziemlich, B. . . . . S. 322

Zur Exegese der verschiedenen Namen der Stiftshütte.

Von Dr. **H. Flesch**, Kanitz.

I.

משכן.

Derivat von שכן lagern, sich aufhalten. So wird die Wohnung Gottes in Israel bezeichnet. ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם[1] „Sie sollen mir ein Heiligtum machen, damit ich in ihrer Mitte wohne", heisst es Ex. 25, 8. Diese Stelle ist massgebend für die Benennung der Wohnung als משכן[2]). Schwieriger ist es, zu sagen, was zum eigentlichen משכן gehörte.

Exodus 35, 18 heisst es: „Und die Nägel der Wohnung (משכן) und die Nägel des Vorhofes (חצר)". Nach dieser Formulirung des Verses scheint es, dass משכן und חצר als etwas Getrenntes und gänzlich Verschiedenes zu betrachten sind, beziehungsweise, dass man unter משכן niemals den חצר mit inbegriffen sich denken darf. Denn, wenn dem nicht so,

[1]) Im Talmud Tr. Erubin 2a und Tr. Schebuoth 16b wird aus Ex. 25, 8 geschlossen, dass Mischkan und Miqdasch identisch.

[2]) Vergl. Dillmann-Ryssel Com. zu Ex. 25, 8; Flesch, Die Barajtha von der Herstellung der Stiftshütte S. 89.

Herrn Prof. Ryssel sei bei dieser Gelegenheit der Dank für die grosse Freundlichkeit ausgesprochen, mit welcher er mir die Aushängebogen seiner, bei der Abfassung unserer Arbeit im Druck befindlichen neuen Auflage des Dillmann'schen Commentars, zur Verfügung gestellt hat.

wäre doch Ex. 35, 18 ein besonderes Aufzählen „der Nägel des Vorhofes“ überflüssig gewesen. (Vergl. Ex. 38, 20. 31).

Aus Exodus 25, 9: „Alles so, wie ich es dir zeige, das Vorbild der Wohnung (משכן) und das Vorbild aller ihrer Geräte, also sollet ihr es machen“, ist nicht erwiesen, dass unter משכן die Gerätschaften desselben nicht zu verstehen sind. Diese Stelle will wahrscheinlich nur sagen: Gott zeigte dem Moscheh die ganze Wohnung, wie sie fertig gestellt aussehen soll, zeigte ihm aber auch die Beschaffenheit jedes einzelnen Gerätes. (Vergl. Talmud Tractat Menachoth 29a; R. S. B. M. z. St.) Unter Mischkan muss vielmehr stets die Wohnung mit allen ihren Geräten verstanden werden, so z. B. Ex. 26, 30. 38, 21. 40, 5. 17. 28. 33. 34. 35. 36. 38. Lev. 15, 31. Num. 1, 50. 3, 7. 8. 23. 29. 35. 38. 5, 17. 7, 3. 9, 15. 18. 19. 20. 22. Jos. 22, 29.

Dasselbe gilt auch von den Zusammensetzungen: משכן אהל מועד „Wohnung der Stiftshütte“, (Ex. 29, 32. 40, 2. 6. 29. I. Chr. 6, 17) משכן ד׳ „Wohnung Gottes“ (Lev. 17, 4. Num. 16, 9. 17, 28. 31, 30. 47. Jos. 22, 19. I. Chr. 21, 29. II. Chr. 1, 5) und משכן בית אלהים (I. Chr. 6, 33).

Mischkan bezeichnet nur an denjenigen Stellen das Gebäude ohne Einrichtung, an welchen aus dem Inhalte klar ersichtlich, dass es sich um das noch nicht fertige Mischkan handelt, (Ex. 25, 9. 26, 15. 17. 18. 20. 22. 23. 26. 27. 30. 27, 9. 35, 15. 36, 20. 23. 25. 27. 28. 31. 32. 40, 21. 22. 24) oder an denen die Geräte besonders hervorgehoben werden, wie bei deren Salbung und Einweihung, (Ex. 40, 9. Lev. 8, 10. Num. 7, 1) oder bei der Uebersiedlung (Num. 1, 50. 4, 16. 10, 17. I. Chr. 23, 26). Dasselbe gilt auch von den Zusammensetzungen משכן העדות (Ex. 38, 21. Num. 1, 50. 53) und משכן אהל מועד (Ex. 40, 2). Es ist im deutschen Sprachgebrauche ebenso. „Wohnung“ heissen die blossen Wände, und „Wohnung“ heisst auch das Gebäude mit der dazu gehörigen Einrichtung. Keinesfalls aber wird man unter Wohnung auch die Einrichtung allein verstehen, so lange das Haus noch nicht fertig ist. Auch schon dieserhalb muss Ex. 25, 9 der Unterschied zwischen „Wohnung“ und „Gerätschaften“ hervorgehoben werden.

Wenn nun auch Geräte und Gebäude zusammen das Mischkan bilden, so wird man dennoch den Brandopferaltar, (Ex. 30, 1) das eherne Becken und sein Gestell (Ex. 30, 18), weil im Vorhofe stehend, nicht zum Mischkan rechnen

dürfen, d. h. dort wo von Mischkan kurzweg gesprochen wird, ist Brandopferaltar und Waschbecken nicht inbegriffen. Wohl gehört מזבח העולה zu den „Geräten des Mischkan“ (Ex. 39, 32 ff.), oder zu den „heiligen Geräten“ (Num. 4, 15), dennoch aber darf מזבח, weil im Vorhofe stehend, nicht zum Mischkan (als Zelt) gehörend, betrachtet werden. Ex. 40, 33 heisst es: „Er errichtete den Vorhof rings um das „Mischkan“ und den „Misbeach“. Daraus ist klar ersichtlich, dass der Brandopferaltar nicht zum Mischkan gehört, sonst hätte ja auch מזבח nicht besonders benannt werden müssen. Dasselbe geht auch aus Lev. 8, 10. Num. 3, 26. 4, 26. 7, 1. Jos. 22, 29[1]). I. Chr. 21, 29. II. Chr. 1, 5 deutlich hervor. Deshalb muss auch so oft vom Mischkan die Rede und auch מזבח mit inbegriffen sein soll, מזבח immer besonders aufgezählt werden. Auch schon aus der Capiteleinteilung geht hervor, dass Altar und Vorhof zusammengehören. Ex. Cap. 25 schildert die Herstellung der Geräte, Cap. 26 die der Hütte und Cap. 27 beschäftigt sich mit Altar und Vorhof. Auch bei der Verfertigung der Hütte und ihrer Geräte (Ex. Cap. 36 u. 37), wird dem Baue des Altars, ehernen Beckens und Vorhofes ein besonderer Abschnitt (Cap. 38) gewidmet. Waschbecken und Gestell aber, die als Geräte des Altars betrachtet werden (Ex. 35, 36. 39, 39) und auch im Vorhofe ihren Platz fanden (Ex. 40, 30), können dann auch unter Mischkan verstanden werden, und brauchen als zum Altare gehörend nicht besonders hervorgehoben zu werden.

Mischkan hat aber im engeren Sinne noch eine andere Bedeutung. Mit Mischkan wird auch die gewirkte Decke, (als Prachtdecke und hervorragendster Theil, den eigentlichen Wohnraum bildend) bezeichnet.[2]) (Vergl. Ex. 26, 1.

---

[1]) לפני משכנו Jos. 22, 29 könnte wohl auch in einem andern Sinne aufzufassen sein, nicht v o r d. h. „ausserhalb der Wohnung“, sondern v o r n, d. h. „an der Vorderseite der Wohnung“ bedeuten, auch könnte man משכנו auf Gott, d. h. dessen Wohnung beziehen, dann will diese Stelle sagen: der Altar der vor s e i n e r Wohnung, der Wohnung Gottes, d. h. der vor Gott steht. Allein משכן ist doch nichts anderes als Zelt, der Brandopferaltar steht aber thatsächlich v o r diesem, gehört also nicht zum משכן.

[2]) Vergl. Dillmann-Ryssel Exegt. Handbuch S. 309; Novack, hebr. Archäologie II. Band, S. 54. Ryssel (ibid.) sagt: „Im engern Sinne freilich heisst משכן bei P. nur der aus dem Brettergerüst und der Prachtdecke gebildete eigentliche Wohnraum, im Gegensatz gegen den

6. 12. 13. 35, 11. 36, 8. 13. 39, 33. 40, 18. Num. 3, 26). Doch die gewirkte Decke wird nur dann mit Mischkan bezeichnet, wo zwischen „Ohel" und Mischkan ein Gegensatz hergestellt werden soll und wo mit „Ohel" die Ziegenhaardecke gemeint, die der kostbaren gewirkten Decke zum Dache (Ohel) dient. (Vergl. Talmud Tr. Sabbat 28a, Raschi und Tosafot Jeschanim das.; Raschi zu Ex 35, 11. 40, 19).

Fassen wir das Bishergesagte zusammen, so hätten wir unter Mischkan nur Heiliges und Allerheiligstes nebst den darin befindlichen Gerätschaften zu verstehen, nicht aber den Vorhof und den innerhalb desselben sich befindenden Brandopferaltar und das Waschbecken.

II.

מִקְדָּשׁ.

„Und sie sollen mir ein Heiligthum (מקדש) machen, damit ich unter ihnen wohne", heisst es Ex. 25, 8. Demnach wäre Miqdasch gleichbedeutend mit Mischkan[1]). (Vergl. Dillmann-Ryssel exegt. Hdb. S. 309). Während aber Mischkan nur die „Wohnung", d. h. das Zelt ohne Vorhof und Altar bedeutet, wird man unter dem Begriff מקדש auch den Brandopferaltar mit den zu ihm gehörenden Geräten sich denken müssen. Ein Beweis dafür ist Lev. 12, 4. Dort heisst es: „Und in das Heiligtum komme sie nicht." Das eigentliche

aus der ziegenhärenen Decke gebildeten אהל (z. B. 26, 1. 6. f. 35, 11 36, 13. f. 39, 33. 40, 19. Nu. 3, 25)." Allein das Brettergerüst darf man auch im engern Sinne nicht zum Mischkan (Prachtdecke) rechnen. Mischkan ist die Prachtdecke nur im Gegensatze zu „Ohel" Ziegenhaardecke, Dach). למשכן 26, 15. 36, 20 bezieht sich nicht auf die Prachtdecke, sondern auf die Wohnung überhaupt. Unter למשכן ist ebenso wenig die Prachtdecke zu verstehen, als unter האהל 26, 36. 36, 37 die Ziegenhaardecke gemeint ist. Nur wo „Ohel" die Bedeutung „Ziegenhaardecke" hat, wird mit „Mischkan" die „Prachtdecke" bezeichnet, wo aber dieser Gegensatz nicht besteht, bedeutet Mischkan die ganze Wohnung. Damit wäre auch der Beweis erbracht dass Ryssel's „bei P." nicht zutrifft, denn im selben Capitel (26) V. 36, wird man Mischkan auf die ganze Wohnung und auch Ohel (V. 36) nicht auf die Ziegenhaardecke, sondern auf das ganze Zelt beziehen müssen. Dahingegen bedeutet משכן im Gegensatze zu Ohel Moëd (Ex. 40, 34. 35.), nur das Heilige (קודש), während unter Ohel Moëd Qodesch Qodaschim zu verstehen. Die Wolkensäule war ja das Zelt für die Zeugnisse, (Num. 9, 15. vergl. Raschi das.) folglich ist auch hier unter Ohel Moëd (als Gegensatz von Mischkan) Qodesch Qodaschim gemeint.

[1]) Talmud Tr. Erubin 2b, Schebuoth 16b.

Heiligtum durften ja nur die Priester betreten (Num. 18, 7), innerhalb des Vorhofes aber, wo der Altar stand, hatte das opfernde Volk Zutritt (Lev. 1, 3. 4. 3, 2. 4, 4), die Frau aber, die eine Sabah, durfte auch diesen Teil nicht betreten. Daraus wäre also zu schliessen, dass unter מקדש das ganze Heiligtum innerhalb des Vorhofes zu verstehen ist, wozu auch der Brandopferaltar gehört. Die Umzäunung (חצר) gehört nicht dazu, denn in diesem Falle müsste es statt: „In das Heiligtum komme sie nicht", ואל החצר לא תבא „in den Vorhof komme sie nicht", heissen. Es ist auch naheliegend, dass der Altar zum Miqdasch gehört, da er auch als קדש, heilig, betrachtet wird (Ex. 29, 37. 40, 10[1]). Noch klarer aber geht aus Ex. 40, 9. ff. hervor, was heilig und unter מקדש zu verstehen ist. Dort wird dem Moscheh geboten, Mischkan und alles, was sich darin befindet, Brandopferaltar und seine Geräte, Waschbecken und Gestell zu weihen, durch Salbung mit heiligem Öl. Durch diese Salbung erst werden Mischkan und die darin sich befindenden Geräte heilig, gleich wie Aharon und seine Söhne auch erst durch diese Salbung (V. 13) heilig werden. Nur was mit heiligem Salböl gesalbt wird, kann heilig (מקדש, קדש) werden. Gesalbt wurde aber nur die Wohnung mit allen ihren Geräten, Brandopferaltar, Waschbecken und Gestell, nicht aber חצר, der Vorhof. Folglich kann auch חצר nicht zum Miqdasch gerechnet werden.

Steht aber Miqdasch als Gegensatz von Mischkan, dann sind unter מקדש die heiligen Geräte zu verstehen,[2]) während

---

[1]) Wohl heisst es hier und an v. a. St. der Altar ist קדש קדשים doch damit soll dem Brandopferaltar nicht ein höherer Grad von Heiligkeit zugesprochen werden als den andern Geräten der Wohnung und ihr selbst, damit soll nur angedeutet werden, trotzdem der Altar ausser dem eigentlichen מקדש steht, so gehört er doch zu demselben (Ryssel S. 407). Nach Talmud Tr. Sebachim 83 b, (vergl. Raschi Ex. 29, 37) besteht die besondere Heiligkeit des Altars im Nachsatze: כל הנגע במזבח יקדש „alles was den Altar berührt, wird heilig, selbst unstatthafte Opfer werden heilig, sobald sie den Altar berühren". Nach R. S. B. M. und Ibn Esra z. St. besteht die besondere Heiligkeit des Altars auch im Nachsatze, bezieht sich aber nicht auf das Opfer, sondern auf den Opfernden, d. h. wer dem Altare naht, soll sich zuerst reinigen, damit er heilig sei.

[2]) Steht Qodesch Qodaschim im Gegensatze zu Ohel Moëd, wie Num. 4, 4, dann bedeutet Qodesch Qodaschim die Geräte, die, weil mit und auf ihnen der heilige Dienst verrichtet wurde, besonders heilig sind; s. Raschi z. St. und zu Schebuoth 16 b. Qodesch im Gegensatze

Mischkan die Hütte, das Gebäude bezeichnet. Dementsprechend ist Num. 10, 21. aufzufassen. „Und es ziehen die Qehatiten, die Träger des Miqdasch und (die Merariten) errichten das Mischkan". Hier bedeutet[1]) Miqdasch die heiligen Geräte, während mit Mischkan das Zelt gemeint ist. Die heiligen Geräte werden von den Qehatiten getragen (Num. 4, 15), folglich kann Miqdasch (Num. 10, 21) nur die Geräte bezeichnen. והקימו (10, 21) bezieht sich auf die Merariten, die vereint mit den Gersoniten das Zelt tragen (Num. 10, 17). Die Gersoniten und Merariten gingen im Zuge vor den Qehatiten (Num. 10, 17), kamen auch früher an und stellten das Zelt auf. Miqdasch oder Qodesch bedeutet also das ganze Heiligtum, so z. B. Ex. 28, 29. 35. Lev. 21, 12, aber nur wenn dieser Ausdruck allein steht, wenn aber Qodesch Qodaschim als Gegensatz von Qodesch steht, dann ist unter Qodesch stets nur der Teil ausserhalb des Vorhanges zu verstehen (Ex. 26, 33). Der Teil innerhalb des Vorhanges wird dann Qodesch Qodaschim bezeichnet. Qodesch Qodaschim ist der Ort, wo die Bundeslade mit den Gesetzestafeln steht. Dieselbe Bedeutung hat Qodesch Qodaschim auch im Tempel, so z. B. I. Reg. 6, 16. 7, 50. 8, 6. Ez. 41, 4. Dan. 9, 24. II. Chron. 3, 8. 10. 4, 22. 5, 7. Das Allerheiligste heisst auch מקדש הקדש (Lev. 16, 33), oder קדש מבית לפרכת, das Allerheiligste innerhalb des Vorhanges (Lev. 16, 2).

Wird Lev. 16, 3. f. 16. 17. 20. 23. das Allerheiligste mit Qodesch bezeichnet, so geschieht dies mit Bezug auf V. 2. das., wo Qodesch durch מבית לפרכת als das Heilige innerhalb des Vorhanges schon bezeichnet wird.

Lev. 6, 23. ist unter קדש sowohl das Heilige als auch das Allerheiligste zu verstehen. Es ist die Rede von den Sündopfern, zu dieser Opferkategorie gehört auch das Sündopfer des Hohenpriesters, das er am Versöhnungstage darbringt, (vergl. Dillmann-Ryssel Com. S. 487) davon wird aber auch im Allerheiligsten gesprengt (Lev. 16, 14), bezieht sich aber auch auf die übrigen

---

zu כלי הקדש (Num. 4, 15), bedeutet nach Raschi das. die besonders heilige Lade und den Altar (nach T. Tr. Erubin 2 b kann damit nur die Lade gemeint sein), während mit כלי הקדש die andern heiligen Geräte gemeint sind.

[1]) Vergl. Talmud Tractat Erubin 2 b, Menachoth 98 b, Schebuoth 16 b, Raschi das. und zu Num. 10, 21; Barajtha di-melechet ha-Mischkan Abschn. 10.

Sündopfer (Lev. 4, 5. 16) deren Blut im Heiligen gesprengt wird. Der Ausdruck Qodesch (6, 23) wird um so eher auch als Qodesch Qodaschim aufzufassen sein, als ja das Qodesch durch אל אהל מועד לכפר[1]) schon genügend bezeichnet wäre. (Vergl. Ibn Esra z. St.) Sollte nur der Teil des Heiligtumes „ausserhalb des Vorhanges" gemeint sein, so wäre das Attribut בקדש überflüssig. Es würde vollständig genügen, wenn es אל אהל מועד לכפר heissen würde, da aber auch בקדש steht, so bezieht es sich auch auf das Allerheiligste, d. h. auf das Sündopfer des Hohenpriesters, welches er am Versöhnungstage darbringt, dessen Blut im Qodesch Qodaschim gesprengt wird.[2])

In Bezug auf die andern Sündopfer aber (Lev. 4, 5. 16), will בקדש blos die Richtung angeben, d. h. dass nach der Richtung des Allerheiligsten hin gesprengt werden soll (4, 6. 17). Nach Raschi (z. St.) seien hier Sündopfer gemeint, deren Blut ausserhalb gesprengt werden soll, die aber der Priester im Allerheiligsten sprengen wollte. Diese sollen verbrannt werden und seien ungiltig. Demnach hiesse לכפר „er wollte versöhnen" und בקדש bezöge sich auf Qodesch Qodaschim (vergl. jedoch Nachmanides z. St. und ebendaselbst die Erklärungen R. S. B. M.'s u. Ibn Esra's). Knobel (Exegt. Handb. 3. Aufl. S. 487) übersetzt hier: „Die Sündopfer von deren Blut in die Stiftshütte hineingebracht wurde, zu versöhnen im Heiligtum, d. i. um daselbst Sühngebräuche zu vollziehen." Aus zwei Gründen wird man gegen diese Auffassung sein müssen. Erstens ist hier sowohl Qodesch als Qodesch Qodaschim gemeint und zweitens ist in Lev. 16, 17. 27, worauf Knobel hinweist, nur von Qodesch Qodaschim die Rede. Dort steht Qodesch in Bezug auf V. 2, in welchem

---

[1]) Siehe I. Chr. 23, 32, wo unter „Qodesch" das Allerheiligste und unter „Ohel Moëd" das Heilige zu verstehen ist.

[2]) Vergl. Ibn Esra zu 6, 23, der ausdrücklich bemerkt: „Innerhalb des Vorhanges ist „Qodesch" im Gegensatze zu „Ohel Moëd", als Beweis dafür führt er Lev. 16, 3 an, wo es heisst: »Mit Folgendem soll Aharon in's Qodesch« „kommen" und an dieser Stelle ist ja mit Qodesch nur das Allerheiligste gemeint. Die Einwendung des Biur, dass Ex. 16, 3 nur mit Bezug auf V. 2, aufzufassen, ist wohl richtig, allein Ibn Esra will nur auf den Gegensatz von „Ohel Moëd" und Qodesch hinweisen und sagen, wenn Qodesch gemeint wäre, so genügt die Bezeichnung »Ohel Moëd«, בקדש aber weise direkt auf Qodesch Qodaschim hin. Vergl. auch Menachoth 27b, Sebachim 82b und dazu Maimonides Hilchot Biat ha-Miqdasch Abschn. 2, 2.

es als Qodesch Qodaschim näher bezeichnet wird. — Lev. 10, 18 אל הקדש פנימה, in das innerste Heiligtum, bezieht sich פנימה auf Qodesch Qodaschim, denn für das Heilige würde auch Qodesch genügen. (Talmud Sebachim 82b u. a. O.).

Lev. 10, 4 wird unter מאת פני הקדש das Allerheiligste zu verstehen sein. Doch zunächst wollen wir die verschiedenen Ansichten darüber anführen: 1). Nach R. S. B. M. ist damit Qodesch gemeint. R. S. B. M. sagt: „Die Söhne Aharons brachten das Räucherwerk zu dem Frühopfer dar, während Moscheh und Aharon die Opfer auf dem Altare darbrachten (Lev. 9, 2 f.). Das Feuer ging vom Allerheiligsten aus, ergriff die Söhne Aharons beim Räuchaltare und verzehrte sodann die Ganzopfer und Fettstücke (9, 24). Diese Ansicht wird schon aus dem Grunde unhaltbar sein, weil ja dann Nadab und Abihu verbrannt, als Moscheh und Aharon im Ohel Moëd waren (9, 23), oder schon früher, und es wäre doch auffallend, dass sie dem Volke, bei ihrem Hinaustreten aus dem Ohel Moëd (9, 23), von diesem Ereignisse keine Erwähnung machten. Auch ist der Beginn eines neuen Abschnittes (Cap. 10) ein Beweis, dass der Tod Nadab und Abihus mit dem Vorhergehenden nicht im Zusammenhang steht, oder doch mindestens früher geschehen.

Schliesslich wird man auch ויקחו (10, 1) nicht anders auffassen können, als: Nachdem das Feuer vom Himmel die Opfer verzehrt hatte, da n a h m e n die Söhne Aharons ihre Räucherpfannen. 2.) Ibn Esra (z. St.) meint, die Söhne Aharons seien im Vorhofe gestorben. (Vergl. Dillmann-Ryssel Com. S. 515, der derselben Meinung, vergl. hingegen das. S. 575, wo es heisst: „Aaron soll nicht zu jeder Zeit, da es ihm beliebt, in das Allerheiligste gehen, damit er nicht wie seine Söhne sterbe.") Den Ausdruck מאת פני הקדש erklärt er dahin, dass auch der Vorhof im Gegensatze zum Lager heilig (gerade wie das Lager der Leviten rings um die Stiftshütte, wohin nach Tr. Pesachim 67a eine Sabah nicht Zutritt hatte, heilig war, im Gegensatze zum profanen Lager des Volkes). Nun bedeutet wohl במקום קדוש (Lev. 7, 6. 10, 13), oder בקדש (10, 18) innerhalb der Umzäunung, und dieser Raum ist als Ort, wo der Altar stand, als Lager der Priester, heilig, im Gegensatze zum profanen Lager des Volkes; doch steht dieses Qodesch nur mit Bezug auf Lev. 6, 9. 13, wo es als חצר אהל מועד (Vorhof der Stiftshütte) näher bezeichnet wird. Keinesfalls aber würde man מאת פני הקדש, ohne nähere Be-

zeichnung, auf den Vorhof beziehen dürfen[1]). (Vergl. Sifre zu Lev. 9, 6 und Ibn Esra zu Lev. 6, 23, woraus ersichtlich, dass im Gegensatz zu dem höheren Grade Qodesch, der niedrigere Grad profan, trotzdem an anderer Stelle auch der niedrigere Grad noch mit Qodesch bezeichnet wird). 3.) Knobel (3, S. 515) will aus לפני ד׳ (10, 1. 2), indem er sich auf Lev. 1, 5 stützt, schliessen, dass die Söhne Aharon's beim Verlassen des Heiligtums verbrannt wurden und entweder im Vorhofe, oder im Heiligtume lagen. Allein diese Annahme hat ihre sehr grossen Schwierigkeiten. Zunächst berechtigt der Wortlaut aller der Schriftstellen, die sich auf den Tod der Söhne Aharons beziehen, in keiner Weise zu dieser Behauptung, da dieser Ort des Todes an keiner Stelle klar ausgedrückt ist, und ausserdem ist zwischen ושחט לפני ד׳ (Lev. 1, 5) und קרב אל ד׳ ein Unterschied zu machen. ושחט לפני ד׳ will sagen: „Man schlachtet für Gott, mit dem Gedanken an Gott" (zumal ja auch der Altar im Vorhofe, also nicht direkt לפני ד׳, wie die Lade steht). Gewiss hat es auch die Bedeutung „vor Gott schlachten", aber bloss in dem Sinne, „in dem Raume, welchem Gott näher ist, als anderen Orten, als der übrigen Welt". Dagegen קרב אל ד׳ „sich Gott nähern", „vor Gott hintreten" bedeutet, den Versuch machen, der Wohnstätte Gottes so nahe als möglich zu kommen. Die eigentliche Wohnung Gottes, wo sich Gott aufhält, ist im Qodesch Qodaschim, zwischen den Cherubim (Ex. 25, 22), dahin gingen die Söhne Aharons. Und gerade aus ויקרבו לפני ד׳ (V. 1) und לפני ד׳ (V. 2) wird man schliessen müssen, dass die Söhne Aharon's in's Allerheiligste gingen und dass unter מאת בני הקדש auch das Allerheiligste zu verstehen, doch genügt V. 4 der Ausdruck Qodesch, weil er durch V. 1 u. 2 als Qodesch Qodaschim schon näher bezeichnet ist. Dafür ist auch Lev. 16, 1 ein Beweis. Lev. 16, 1 knüpft an Nadab und Abihus Tod an und warnt Aharon, nicht

---

[1]) Lev. 10, 13 wird wohl במקום קדוש durch V. 12 als direct neben dem Altare bezeichnet, d. h. nur neben dem Altare ist Qodesch. Doch selbst wenn dies aus den andern Stellen nicht deutlich hervorgeht, so bedeutet מקום קדוש nur den Gegensatz zu מקום טהור Lev. 10, 14. Denn während die allerheiligsten Opfer nur innerhalb des Vorhofes gegessen werden dürfen, so brauchen auch die leichten Heiligtümer wie תודה nur einen reinen Ort, d. h. einen Raum, wohin die Aussätzigen keinen Zutritt haben, das ist das Lager Israels, wo aber Sabim und durch Leichen Verunreinigte, weilen, dürfen. (Tr. Sebachim 55 a).

zu jeder Zeit in das Allerheiligste zu gehen, damit er nicht wie seine Söhne sterbe. Daraus geht doch klar und deutlich hervor, dass die Söhne Aharon's in das Allerheiligste gingen und dort starben. (Vergl. Sifre, Jalkut Schimeoni und Raschi z. St.; Dillmann-Ryssel, Com. S. 575). Sifre (Abschn. 22, vergl. auch Abschn. 32) heisst es: „Als die Söhne Aharon's sahen, dass alle Opfer dargebracht waren, die göttliche Glorie aber dem Volke Israel noch nicht erschienen war, da sprach Nadab zu Abihu: gibt es ein Kochen ohne Feuer? Da nahmen sie fremdes Feuer und gingen in das Allerheiligste". (Vergl. Wajikra Rabbah, Abschn. 20; Jalkut Schimeoni und Midrasch Tanchumach zu Lev. 10, 1). Sifre Abschn. 22 heisst es sogar ausdrücklich: Rabbi Akiba sagt: „Die Söhne Aharons starben im Allerheiligsten, denn es heisst: sie starben v o r G o t t" (Lev. 10, 2). (Vergl. Jalkut Schim. zu Lev. 10, 1 und Midrasch Tanchumah z. St.)

Num. 18, 5 muss משמרת המזבח, die Beobachtung und der Schutz des Altars, besonders hervorgehoben werden, wiewohl der Altar schon unter משמרת הקדש das. zu verstehen sein sollte, da dieser, wie Eingangs dieses Artikels nachgewiesen, zu קדש, den heiligen Geräten gehört. Allein schon in Rücksicht auf das opferbringende Volk, das den Ort, wo der Brandopferaltar stand, betreten durfte (Lev. 1. 13 u. a. v. a. St.), wird dieses besondere Hervorheben der Bewachung des Altars notwendig. Leicht konnte es geschehen, dass dadurch jemand dem Altare zu nahe kommt, oder ihn gar berührt, was doch verboten war (Num. 18, 3 u. a. St.). Vielleicht geschieht die Hervorhebung „der Hut des Altars" auch deshalb, um den Verbrechern nicht Vorschub zu leisten, die sich durch das Anfassen der Altarhörner, vom Tode retten konnten. (Vergl. I Könige 2, 28).

Fassen wir zusammen, so kommen wir zu dem Resultate, dass während unter Mischkan nur die g ö t t l i c h e W o h n u n g mit den darin befindlichen Geräten, ohne Vorhof, ohne קלעים, ohne Altar zu verstehen, Miqdasch oder Qodesch alles Geweihte genannt wird, das ganze Heiligtum mit allen heiligen Geräten (mit Ausnahme von חצר[1]) und קלעים, die

[1]) Lev. 7, 6. 10, 13. 18. wird wohl der Ort innerhalb der Umzäumung (חצר), heiliger Ort (מקום קדוש) genannt, doch steht dies קדוש nur mit Bezug auf Lev. 6, 9. 19, wo Qodesch als חצר אהל מועד näher bezeichnet wird. Doch bedeutet Qodesch a. d. St. nicht geweiht, sondern nur den Gegensatz zum profanen Lager des Volkes, oder dem minder

nach Ex. 40, 9 f. nicht geweiht wurden.). Nur wenn Qodesch durch eines der oben erwähnten Attribute näher bestimmt wird, kann damit auch Qodesch Qodaschim allein bezeichnet werden.

III.

אהל מועד.

Luther übersetzt: Stiftshütte, d. h. ein zum gottesdienstlichen Zwecke gestiftetes Gebäude. Ob diese Uebersetzung irgendwelche Berechtigung hat, wird sich im Laufe unserer Untersuchung von selbst ergeben, zunächst gilt es das Wort selbst auf seine Bedeutung hin prüfen.

מועד, Derivat von יעד, Niphal נועד, sich an dem verabredeten Orte jemandem stellen, mit ihm zusammenkommen. Hiphil: jemanden bestellen. מועד wird vom Niphal abgeleitet und demgemäss übersetzt: „Zelt der Zusammenkunft". Nun ist die Frage: „Wer kommt zusammen? Und mit wem findet die Zusammenkunft statt?" Riggenbach (Herzog's-Real-Encyclopädie, Aufl. 2, Artikel: Stiftshütte) antwortet: „es sei das Zelt der Zusammenkunft Gottes mit seinem Volke"[1]). Das Volk aber durfte doch blos den Vorhof betreten, nur die Priester allein durften die Herrlichkeit Gottes im Zelte schauen. Es wäre also zu untersuchen, ob unter dem Namen „Ohel Moëd" auch der Vorhof zu verstehen ist. Wenn dies der Fall wäre, so könnte die Zusammenkunft Gottes mit dem Volke nur durch das Opfer bewerkstelligt werden, da nur der berufene Prophet mit Gott von Mund zu Mund spricht. Es müsste also nachgewiesen werden, dass מועד die Bedeutung hat: Zusammenkunft Gottes mit seinem Volke „durch die Opfer". Nun liesse sich ja in gewisser Beziehung Ohel Moëd als das „Zelt der Zusammenkunft Gottes mit seinem Volke" betrachten, wenn man sich das Zelt als Centrale denkt, auf welche die Augen, der rings um das Zelt lagernden Stämme, gerichtet sind. Das Zelt würde dann die

---

heiligen Lager der Leviten, denn auch im Vorhofe musste absolute Reinheit herrschen und hatte gar kein טמא Zutritt. Dort nur durften die Opfer gegessen werden. (Vergl. Sifre zu Lev. 9, 6 und Ibn Esra zu Lev. 6, 23). Wo aber schlechthin vom Qodesch gesprochen wird, darf man המזבח nicht mit inbegriffen sich denken, trotzdem der Altar als geweihtes Gerät in denselben stand. (Vergl. S. 9, Anmerk.).

[1]) Vergl. dagegen Bähr, Symbolik I. 136 f.; Ewald Alt. 168; Dillmann-Ryssel S. 314.

Verbindung zwischen den einzelnen Gliedern des Volkes herstellen, auf das sie vereint wirken, um gemeinsam von dort, von dem Sitze der Gottheit und der Priester, Belehrung durch das Gesetz vernehmen. Diese Bedeutung von „Moëd" müsste aber erst nachgewiesen werden.

Der Name „Ohel Moëd" könnte ferner auch mit מועד, Festtag, in Verbindung gebracht werden. Doch heissen die Festtage nicht desshalb Moëd, weil Israel an denselben nach Jerusalem pilgerte, um dort zu opfern, diese Tage also Israels Zusammenkunftstage waren, sondern „Moëd" als Bezeichnung für Festtage, muss als Gegensatz zum Sabbath aufgefasst werden. Jeder 7. Tag ist ein Sabbath, der von selbst wiederkehrt; während die Festtage jeweilig vom Gerichtshofe (בית דין) nach dem Neumonde festgesetzt, bestimmt (יעד) wurden. (Vergl. Nachmanides Lev. 23, 2). Es sind Feste, die zu einer jeweilig zu bestimmenden Zeit gefeiert werden, daher der Name „Moëd", zur bestimmten Zeit, wie Moëd in Gen. 18, 14. Hiernach müsste Ohel Moëd übersetzt werden: Bestimmungszelt, d. h. ein Zelt, wo sich Gott von Zeit zu Zeit aufhält. Für diese Auffassung spräche manches. Ex. 25, 22 heisst es: „Ich werde mit dir dort zusammenkommen, werde mit dir dort reden, von über dem Kapporeth zwischen den beiden Cherubim heraus, die über der Lade des Zeugnisses sind, alles, was ich dir befehlen werde an die Kinder Israels". Demnach läge in dem Worte „Ohel Moëd" neben der Bedeutung „Zusammenkunftszelt", auch die Bedeutung „von Zeit zu Zeit". Denn man hat sich Moses nicht fortwährend, sondern blos von Zeit zu Zeit dort verweilend zu denken, d. h. zu einer von Gott bestimmten Zeit ging Moses in's Zelt, um die Befehle Gottes an sein Volk entgegen zu nehmen, also ganz entsprechend der Bedeutung des Wortes מועד, Festtag und ganz im Sinne von מועד Gen. 18, 14. Ob diese Erklärung richtig ist, wird sich aus einer weiteren Untersuchung der Worte Ohel Moëd ergeben.

Onkelos übersetzt אהל מועד mit משכן זמנא (Ex. 27, 21. 29, 4. 40, 22 u. a. v. a. St.). Nach Levy (Chald. Wrtbch. s. v. זמן II) heisst dies: „die Wohnung des Zusammentreffens", nämlich des Volkes, oder des Moses mit Gott.[1]) Ex. 33, 7

[1]) Knobel z. St. (Ex. 33, 7.) und יא bei Ibn Esra meinen, dass auch hier von der Stiftshütte die Rede sei. Man wird aber gut

aber übersetzt Onkelos Ohel Moëd darum mit משכן בית אולפנא „Zelt der Belehrung", weil er den Zweck, den das Ohel Moëd hier (Ex. 33, 7) hat, in seiner Uebersetzung andeuten will. Moses belehrte das Volk und empfing von Gott Belehrung. Das Volk suchte Gott durch Moses. Es soll hier nicht Zelt der Zusammenkunft sein, sondern Zelt der Belehrung. Wenn Ohel Moëd (die Stiftshütte) auch Zelt der Zusammenkunft des Moses, oder des Volkes mit Gott ist, warum übersetzt es Onkelos mit משכן זמנא? Es war ja auch Zelt der Belehrung? Es scheint aber, als wenn Onkelos damit sagen will, dass die Stiftshütte „זמן" nur eine Zeit lang an einem Orte blieb, heute hier und morgen dort aufgeschlagen wurde, oder, was noch viel näher liegt, weil die Stiftshütte nur ein Interimszelt war, d. h. ein Zelt bis zur Zeit der Erbauung eines festen Tempels. Demnach scheint Ohel „Moëd" mit מועד Gen. 18, 14 verwandt zu sein und zu bedeuten: „ein bestimmter Zeitraum", wie Gen. 1, 14 und Daniel 12, 7. Ohel Moëd müsste dann übersetzt werden: „zeitweiliges", oder „vorläufiges Zelt".

Sehen wir zunächst zu, welcher Teil des Ganzen eigentlich Ohel Moëd genannt wird. Ex. 25, 22 heisst es: „Ich werde dir daselbst zu bestimmten Zeiten erscheinen und werde mit dir von dem Deckel herab zwischen den beiden Cherubim reden". ונועדתי לך שם „Ich werde mit dir zusammentreffen, werde mich dort einfinden". Dieses ונועדתי

---

thun, hier an ein Zelt des Moses zu denken (s. Raschi und Ibn Esra z. St., das. auch Midrasch Tanchumah und danach Schemoth Rabbah), welches ein intermistisches Heiligtum und Zelt der Zusammenkunft behufs Belehrung war. Die Erbauung der Kap. 25 ff. befohlenen Stiftshütte, erfolgt erst nach der vollen Wiederherstellung des Bundes, Kap. 35 ff. (s. Keil z. St.). Aber abgesehen davon, heisst אהל schlechthin nirgends Stiftshütte. האהל κατ' ἐξοχήν heisst der Ort, wo die Bundestafeln, zur Zeit als es keinen festen Tempel gab, aufbewahrt wurden. David errichtete (II. Sam. 6, 17.) in seinem Hause für die Bundeslade ein Ohel. Von diesem Ohel ist auch I. Könige 1, 39 die Rede. Auch II. Sam. 7, 6 ist unter Ohel ein Interimszelt zu verstehen, während mit Mischkan die Stiftshütte und der Tempel zu Siloh gemeint ist. Es ist ja möglich, dass es hier (Ex. 33, 7) deshalb האהל heisst, weil Moses in seinem Zelte die zerbrochenen und später auch die neuen Tafeln bis zur Einweihung der Stiftshütte aufbewahrte, (s. Nachmides Ex. 40, 20) keinesfals aber ist damit die Stiftshütte gemeint. Noch weniger aber wäre an ein von den Vorfahren überkommenes Heiligtum zu denken (Cler., J. D. Mich., Ros.), denn davon ist nirgends sonst auch nur eine Spur zu finden.

(von יעד) scheint der eigentliche Ausgangspunkt für die Benennung Ohel Moëd zu sein. Unter „Ohel Moëd" wäre also demnach nur das „Allerheiligste" zu verstehen[1]). Nur der Ort, wo die Bundeslade steht, ist ursprünglich Ohel Moëd. Das geht auch klar und deutlich hervor aus Ex. 29, 42 f. (man darf אועד nicht auf פתח beziehen (Popper 191), als wenn Gott vom Altare herabgesprochen, (vergl. Jalqut Schimeoni Ende Ex.) sondern muss es auf אהל מועד beziehen (Strack); 30, 6. (vergl. Raschi das.) 36, (Raschi das. 36), Lev. 1, 1 (Raschi und Biur das.), Num. 7, 89. (Raschi das.) 17, 19. (Vergl. auch Sifre, Parschat Naso, Sifre, Parschat Wajiqra, Bamidbar Rabb. Abschn. 14, Jalqut Schimeoni zu Ex. 25, 22, Lev. 1, 1, Num. 7, 89, Midrasch Tanchumah Wajaqhel, Abschn. 7.). Dass späterhin die ganze Stiftshütte „Ohel Moëd" genannt wird, (so z. B. Ex. 30, 18. 40, 35. Lev. 9, 23. 10, 9. Num. 2, 2. 17, 7. 18, 22. Deuter. 14, 4. (Jos. 18, 1. II. Chr. 1, 3) u. a. v. a. St.) ist leicht begreiflich, denn das Qodesch Qodaschim bildet ja den Hauptteil des Ganzen, dessen Name das Ganze auch annahm. Auch aus andern Stellen noch, lässt sich erkennen, dass ursprünglich nur Qodesch Qodaschim „Ohel Moëd" genannt wird. Wenn es z. B. Ex. 27, 21 heisst: „Im Ohel Moëd, ausserhalb des Vorhanges, welcher vor dem Zeugnisse ist, sollen Aharon und seine Söhne die Lichter zurecht machen", so scheint diese Stelle nur sagen zu wollen, dass unter Ohel Moëd eigentlich nur das Qodesch Qodaschim zu verstehen sei. Hier aber wird das „Ohel Moëd" durch מחוץ לפרכת als „Qodesch" näher bestimmt, als der Ort, wo die Lichter angezündet werden sollen. מחוץ לפרכת wäre ja sonst überflüssig, da doch der Platz, wo der Leuchter stehen soll, Ex. 26, 35 bestimmt ist. Der Zusatz: מחוץ לפרכת, hat demnach den Zweck, uns zu belehren, dass „Qodesch" ebenfalls noch „Ohel Moëd" sei, obwohl eigentlich und ursprünglich unter „Ohel Moëd" nur Qodesch Qodaschim zu verstehen ist. (Vergl. Ex. 40, 22. 26. Lev. 24, 3). Doch nicht nur die ganze Stiftshütte trägt den Namen „Ohel Moëd", auch auf „Qodesch" allein wird dieser Name übertragen. So z. B. Lev. 4, 5. 7. 16. 18. 16, 16. 17. 20. 33. (Lev. 16, 16 f. im Gegensatze zu

[1]) So z. B. Ex. 29, 30. (vergl. Raschi z. St.; Talmud Tr. Joma 72b f. und Raschi das.) 30, 36. Lev. 16, 23 (vergl. Raschi z. St.; Talmud Tr. Joma 32a) Num. 1, 1. (vergl. Ibn Esra und Nachmanides das.) 17, 19 (durch לפני העדות als Qodesch Qodaschim bezeichnet).

קודש, welches das Allerheiligste bezeichnet u. z. mit Bezug auf V. 2, wo Qodesch durch מבית לפרכת als Qodesch Qodaschim gekennzeichnet wird). Auch das Zelt ohne Geräte wird Ohel Moëd genannt. So z. B. Ex. 30, 26. 31, 7. I. Reg. 8, 4. II. Chr. 5, 5. (Num. 4, 25 wird mit Ohel Moëd die Ziegenhaardecke bezeichnet (vergl. Raschi das.), hier hat Ohel Moëd die Bedeutung: Decke, Dach; vergl. Raschi Ex. 35, 11. 40, 19).

Die Stelle Ex. 29, 42 f. kann für die Entstehung der Bezeichnung: „Ohel Moëd, Zelt der Zusammenkunft Gottes mit dem Volke", (wie Bähr, Symbolik I. 50 f. behauptet) als massgebend nicht gelten. Denn der Zweck des ונועדתי שמה, ist durch das vorhergehende לדבר אליך, schon bezeichnet. Eine eigentliche Unterredung findet nur zwischen Gott und Moses statt. (Vergl. Tanchuma, Wajiqra, Abschn. 1.; Bemidbar Rab., Abschn. 14). Das Volk versammelt sich vor der Stiftshütte, um die Befehle Gottes entgegen zu nehmen, (Lev. 8, 3 ff. u. a. v. a. St.) weil dies der geeigneteste Sammelplatz ist. Diese Stelle ist vielmehr ein Beweis, dass Ohel Moëd „Zusammenkunft Gottes mit Moses" bedeutet (s. Knobel z. St.; Ryssel S. 350). Mag nun Moses im Vorhofe, (s. Raschi z. St.; manche Rabbinen sind der Ansicht, Gott sprach zu Mose vom Brandopferaltare herab) oder im Heiligtume gestanden haben (Sifra zu Lev. 1), der Zusammenkunftsort ist doch das Qodesch Qodaschim, denn dort hält sich Gott auf und spricht zu Moses מבין שני הכרובים, von zwischen den beiden Cherubim (Ex. 25, 22)[1]). Von Mund zu Mund spricht

[1]) Sifre zu Num. Parschat Naso bemerkt: Es heisst Ex. 25, 22: „Ich werde mit dir reden von dem Deckel herab", während es Lev. 1, 1 heisst: „Der Herr redete mit ihm aus dem Stiftszelte". Ein dritter Vers vermittelt und vereinigt, die zwei einander widersprechenden Verse. Num. 7, 89 heisst es: „Wenn Moses in das Stiftszelt kam, mit ihm zu reden, so hörte er die Stimme, vom Deckel der Lade des Zeugnisses, zwischen den beiden Cherubim herunter". Die Stimme kam aus dem Qodesch Qodaschim heraus und wurde im „Qodesch" gehört. So erklärt Sifre den Widerspruch. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir daraus schliessen, dass auch Sifre, Qodesch Qodaschim, oder zwischen den beiden Cherubim, als den Ort der Zusammenkunft auffasst, denn von dort heraus wird die Stimme Gottes gehört. Dort hält sich Gott auf, d. h. Gott ist überall, doch dort ist er bes. wahrnembar und gegenwärtig; mag nun Moses wo immer stehen: der Ort, wo Gott sich authält, ist der Zusammenkunftsplatz. Sifre nimmt schon deshalb an, dass Moses im Qodesch gestanden, weil ja auch der Hohepriester nur am Versöhnungstage das Qodesch Qodaschim betreten soll (Lev. 16, 2).

Gott nur mit Moses (Num. 12, 8), deshalb ist Ohel Moëd: „Zelt der Zusammenkunft Gottes mit Moses". Allerdings ist es auch Zelt der Zusammenkunft Gottes mit dem Volke, aber nur durch die Vermittlung des Moses, der dem Volke die Befehle Gottes kund thut. (Num. 8, 9. 10, 3). Hier wäre demnach nur von einer indirecten Zusammenkunft die Rede, und um einer solchen willen, würde der Ausdruck „Ohel Moëd" gewiss nicht geprägt worden sein. Wenn nun de Wette (hebr.-jüd. Archäolog. § 194 Anmerk. 1) Num. 17, 19, als massgebend für die Entstehung der Bedeutung „Zelt der Zusammenkunft Gottes mit dem Volke", annimmt, so scheint auch dieses nicht richtig zu sein. Das Volk durfte ja diesen Teil (Qodesch Qodaschim) nicht betreten; ja auch nur in das Qodesch zu gehen, war ihm verboten. Gott aber sprach vom Allerheiligsten aus, mit Moses allein (Midrasch Tanchuma, Wajiqra, Abschn. 1). Wohl teilt Moses dem Volke die Befehle Gottes mit (vergl. Dillmann-Ryssel S. 314; Biur zu Ex, 25, 22), doch die Bedeutung „Zelt der Zusammenkunft mit dem Volke", ist dadurch nur eine secundäre, die primäre Bedeutung ist: „Zelt der Zusammenkunft Gottes mit Moses" (Vergl. Raschi Lev. 1, 1.; Sifre z. St.). In diesem Sinne ist der Plural לכם (Num. 17, 19) aufzufassen. „Ich werde mit euch dort zusammenkommen", d. h. Moses wird die heilige Stätte betreten, oder besser gesagt: er wird meine Stimme vernehmen und euch meine Befehle mitteilen, meinen Willen kund thun.

Ohel Moëd hat aber auch nicht die Bedeutung: „Zelt der Versammlung mit den Volksvertretern", wie Saalschütz (Archäologie, S. 328 Anmerk. 4) aus קראי מועד[1]) (Num. 16, 2) schliessen will. קראי מועד will nur sagen, dass diese zu jeder angeordneten Besprechung, zu jeder Versammlung als Räte berufen werden[2]) (Vgl. Biur z. St.). Dass diese Versammlungen vor dem Stiftszelte abgehalten wurden, ist kein Beweis für

[1]) Vergl. Biur z. St. Nach Talmud Tr. Sanhedrin 110a, Bemidbar Rabbah, Abschn. 18 und Jalqut Schimeoni z. St. sind קראי מועד Männer, die es verstanden, den Neumond zu bestimmen und die Schaltjahre anzuordnen. (Vergl. oben מועד Festtag von יעד bestimmen; s. Nachmanides Lev. 23, 2).

[2]) Aus Num. 11, 16. wäre wohl eher erwiesen, dass die Räte (זקנים) in das Ohel Moed gingen (vergl. Raschi das.), allein aus Num. 11, 24 geht deutlich hervor, dass die Räte nur סביבות האהל, um das Zelt herum, standen. Nach Jalqut Schimeoni z. St. ist hier (Num. 11, 16) das אהל הדברות, das Zelt der Unterredung, (Ex. 33, 7) gemeint.

den Namen קראי מועד (d. h. selbst wenn alle Versammlungen dort abgehalten wurden, was aber in keiner Weise bewiesen). Dort finden Versammlungen statt, weil, wie wir schon oben angedeutet haben, dieser Ort am geeignetesten für Zusammenkünfte war. Denn weder mit den berufenen Räten, noch mit dem Volke, spricht Gott; Moses allein vernimmt die Stimme des Herrn (Midrasch Tanchumah, Wajiqra, Abschn. 1). Die Räte tragen Moses ihre Ansicht vor, Moses thut ihnen den Willen Gottes kund; die Zusammenkunft mit Gott hat nur Moses, (Raschi, Lev. 1, 1. Jalqut Schimeoni das.). Die Zusammenkunft der Räte mit Gott ist also nur eine indirecte.

Die LXX übersetzten Ohel Moëd mit „σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου oder τῆς μαρτυρίας", darnach die Vulgata meist tabernaculum testimonii, aber auch tabernaculum foederis, daraus ist Luthers „Stiftshütte" hervorgegangen. Das ist insofern richtig, als ja ursprünglich Ohel Moëd nur derjenige Ort ist, wo die Gesetzestafeln stehen. Allein die LXX und die Vulgata verwechseln Ursache und Wirkung. Gott wohnt über der Lade, die Wirkung ist, dass dort die Unterredung stattfindet, der Name aber kann nicht von der Ursache, sondern muss von der Wirkung herkommen. (Die LXX und die Vulgata haben מועד irrtümlich von עוד testari abgeleitet; s. Gesenius Wb. zu מועד). Unter Ohel Moëd ist zwar ursprünglich nur der Ort zu verstehen, wo die Bundestafeln stehen, aber der Wortbedeutung nach muss Ohel Moëd, mit „Zelt der Zusammenkunft", übersetzt werden. Ohel Moëd ist also nur Qodesch Qodaschim. Später hat auch das Qodesch diesen Namen annectirt.

Brandopferaltar und Vorhof aber sind unter Ohel Moëd nicht mit inbegriffen. Es lässt sich dies folgendermassen begründen. Das eigentliche Zelt, hat von dem hervorragendsten Teil desselben den Namen übernommen, auf den Altar aber, der ausserhalb des Zeltes steht, konnte dieser Name nicht übergehen, und er gehört deshalb nicht zu dem Ohel Moëd, was aus Stellen[1]), wie Ex. 29, 44. 30, 8. 40,

[1]) Ex. 28, 43. 30, 20. 40, 32., wo מזבח besonders hervorgehoben, beweisen nicht, dass der Brandopferaltar nicht zu dem Ohel Moëd gehörte. Ex. 28, 43 will nur sagen, dass die Priester die vorgeschriebenen Kleidungsstücke tragen müssen, ob sie im innern des Zeltes, oder beim Altare den Dienst verrichten. Ex. 30, 20. 40, 32. will hervorheben, dass die Priester Hände und Füsse waschen müssen, ob sie im Zelte räuchern

7. 30. Lev. 16, 20. 33., klar ersichtlich ist. Das Waschbecken und Gestell, die zu dem Brandopfer gehören, (vergl. Artikel משכן) sind auch unter Ohel Moëd nicht mit inbegriffen, was aus Ex. 30, 18. 40, 30. deutlich hervorgeht.

Der Vorhof, חצר אהל מועד (Lev. 6, 9. 19.), gehört nicht zu der Stiftshütte, d. h. ist unter Ohel Moëd nicht mit inbegriffen. Wenn es Ex. 30, 18. 40, 30 heisst: Dieses (Waschbecken und Gestell) sollst du setzen zwischen Ohel Moëd und Misbeach, so geht daraus hervor, dass חצר nicht zum Ohel Moëd gehört, sonst könnte der Ausdruck „Ohel Moëd" nicht angewendet werden. Ebenso könnte es Ex. 29, 10. Lev. 3, 8. (u. a. v. a. St.) nicht heissen לפני אהל מועד. Das Opferstück wurde doch innerhalb des Vorhofes (das. V. 11.) geschlachtet[1]); würde der חצר auch Ohel Moëd sein, so könnte es nicht לפני heissen. (Vergl. Talmud Tr. Sebachim 55a).

Der ganze Vorhof heisst auch פתח אהל מועד[2]) „Eingang der Stiftshütte", so z. B. Ex. 29, 11. 32 (vergl. Raschi und Biur das.; Biur meint, das Waschbecken steht zwischen Altar und Stiftshütte; (Ex. 30, 18.) vergl. dagegen Talmud Tr. Sebachim 58b), Lev. 1, 3. ff. 4, 4. ff. u. a. v. a. St. Mit פתח אהל מועד ist מסך (Ex. 26, 36.), die Decke, die dem Zelte als Thüre dient, nur dort gemeint, wo es aus dem Inhalte ersichtlich ist. So z. B. Ex. 38, 30. 40, 6. 29. (vergl. Tr. Sebachim 58b.), Num. 3, 25. 4, 25. Deuter. 31, 15. An allen anderen Stellen aber ist mit פתח אהל מועד der ganze Vorhof gemeint.

Ziehen wir ein Resumé aus unsern Ausführungen über Ohel Moëd, so erhalten wir folgendes Resultat: Ohel Moëd ist ursprünglich nur das Qodesch Qodaschim, wie dies aus Ex. 25, 22 u. v. a. St. deutlich hervorgeht. Doch wurde dieser Name auch auf die ganze Stiftshütte (Ex. 30, 44. u. a. St.)

---

und Blut sprengen, oder auf dem Brandopferaltare. S. Raschi zu Ex. 30, 20, nach Sifre P. Schemini; vergl. Tractat Sebachim 19b.

[1]) Alle Opfer wurden פתח אהל מועד geschlachtet; Sebachim 55b, Raschi das. וחד. Daraus geht deutlich hervor, dass der ganze unbedeckte Raum פתח אהל מועד genannt wird; vergl. auch Maimonides Hilch. Maaseh ha-Korbanot Abschn. 5, 2 f.

[2]) פתח wahrscheinlich weil der Vorhof פתח offen, unbedeckt war. Vergl. Raschi Sebachim 55b וחד. Nach Tr. Sebachim 55b durfte nicht eher geschlachtet werden, als bis die Thüre der Stiftshütte geöffnet war. Vergl. Maimonides Hilchot Maaseh ha-Korbanot Abschn. 5, 5, dazu Tosafot Joma 29a אלא.

übertragen. Im letzteren Falle sind Vorhof, Altar, Waschbecken und Gestell, (Ex. 29, 10. 44. u. a. St.) nicht darunter zu verstehen.

IV.

אהל העדות.

Knobel (Exeg. Handb.) und Bähr (Symbolik I. S. 80) identificiren אהל העדות mit אהל מועד. Wenn Ohel Moëd n u r Qodesch Qodaschim bezeichnet, dann ist diese Behauptung zutreffend. Allein Knobel und Bähr wollen unter „Ohel Moëd" die ganze Stiftshütte verstehen, was אהל העדות nicht bezeichnen will. Mit „Ohel ha-Edut" ist nur das Allerheiligste, der Ort, wo die Bundeslade steht, gemeint. Die zwei steinernen Tafeln sind die Zeugen des Bundes, zwischen Gott und seinem Volke Israel. Diese werden bald לוחות העדות, „die Tafeln des Zeugnisses" (Ex. 31, 18. 34, 29.), bald לוחות הברית, „die Tafeln des Bundes" (Deutr. 9, 11.), genannt. Wo die Tafeln des Zeugnisses stehen, haben wir auch das Zelt des Zeugnisses zu suchen. Am deutlichsten ist dies aus Num. 17, 22. f. ersichtlich. Hier ist mit „Ohel ha-Edut" gewiss nur Qodesch Qodaschim gemeint, was durch והשב (das. 25.), „bringe den Stab wieder vor das Zeugniss", bestätigt wird, und was auch לפני ד' (das. 22.) nachdrücklichst bezeuget. Num. 9, 15 לאהל העדת bedeutet auch nur das Qodesch Qodaschim. Der Sinn dieser Stelle ist: „Die Wolke bedeckte die Wohnung (משכן), d. h. den Teil, der über dem Zelte des Zeugnisses (Vergl. das. Raschi, Nachmanides, Ibn Esra, und Knobel z. St. Vergl. dagegen Jalqut Schimeoni z. St. die Ansicht Rabbi Simeon ben Jochai's (nach Sifre); s. auch S. 3, Anmerk. 2.) Auch Num. 18, 2 ist לפני אהל העדת Qodesch Qodaschim gemeint. Während die Leviten (V. 3) das Heiligtum hüten, sollen die Priester das Allerheiligste bewachen. (Sforno z. St; vergl. Jalqut Schimeoni z. St., nach Sifre.)

II. Chr. 24, 6 kann sich Ohel ha-Edut allerdings auf das ganze Heiligtum beziehen, allein diese Stelle beweist nichts für die Behauptung von Knobel und Bähr. Der spätere Chronist kann ja das ganze Heiligtum nach dem benannt haben, was den eigentlichen Mittelpunkt desselben bildete. Dahingegen ist unter משכן העדות sowohl Qodesch als auch Qodesch Qodaschim, d. h. das ganze Heiligtum, zu verstehen,

was aus Ex. 38, 21. Num. 1, 50. 53 hervorgeht. (Mischkan ha-Edut Num. 10, 11 kann sich vielleicht nur auf Qodesch Qodaschim beziehen und bedeuten: „Die Wolke, die ein Zelt für die Zeugnisse“ (also nur Qodesch Qodaschim), doch geschieht das mit Bezug auf Num. 9, 15. Vergl. S. 3, Anmerk. 2). Es lässt sich dies vielleicht folgendermassen begründen: Während unter Ohel ha-Edut, „das Zelt des Zeugnisses“, Qodesch Qodaschim, die Wohnung des Zeugnisses im engeren Sinne zu verstehen ist, bedeutet משכן העדות die „Wohnung“ des Zeugnisses im weitern Sinne, d. h. das ganze Heiligtum. Aehnlich verhält es sich mit der Zusammensetzung משכן אהל מועד. Während „Ohel Moëd“ ursprünglich nur Qodesch Qodaschim, als der Zusammenkunftsort Gottes im engern Sinne zu verstehen, ist משכן אהל מועד die „Wohnung“ des Zusammenkunftsortes im weitern Sinne, d. h. die ganze Wohnung. Diese Zusammensetzungen משכן אהל מועד und משכן העדות dürften sogar ein Beweis dafür sein, dass unter „Ohel Moëd“ ursprünglich nur Qodesch Qodaschim zu verstehen ist, und „Ohel ha-Edut“ nur Qodesch Qodaschim bezeichnet.

Variae Lectiones zur Tosefta.

Von Dr. J. Krengel.

Herr Dr. Zuckermandel hat bereits im letzten Jahrgange dieser Zeitschrift S. 289 die Mitteilung gemacht, dass ich seine Tosefta-Ausgabe nochmals mit der Wiener Hschr. zu vergleichen uud die Varianten nachzutragen gedenke. Diese Mitteilung ist nur richtig, soweit sie die Ordnung Tohoroth betrifft. Allerdings zeigt das Resultat meiner Collation, dass eine Collation der ganzen Hschr. keine undankbare Arbeit sein würde.

Verschiedenheiten in der Schreibung von ים und ין in der Pluralendung, sowie zwischen voller und defectiver Schreibart konnten nicht berücksichtigt werden, da sonst eine Neuedition vorzuziehen wäre. Unterschiede letzterer Art mussten indessen in solchen Fällen verzeichnet werden, in denen eine verschiedene Lesung des Wortes möglich ist, wodurch namentlich beim Verbum der Sinn häufig alteriert wird. Zu

bemerken ist, dass die volle Schreibung des Ṣērê sehr häufig ist; in einzelnen Fällen ist im Variantenverzeichnisse darauf hingewiesen. Dagegen wird die Schreibung von ,י zur Bezeichnung des consonatischen Jod und in der männlichen Pluralendung in den meisten Fällen vermieden. Verschiedenheiten in der Schreibung von ב und כ, ד und ר sind berücksichtigt worden. Denn ist auch die Unterscheidung dieser Buchstaben in der Hschr. häufig schwer, so ist es doch unzulässig, wo kein Zweifel vorliegt, anders abzuschreiben, als in der Hschr. zu finden ist. Dass dies in der Zuckermandelschen Ausgabe häufig der Fall ist, muss durch die Art und Weise erklärt werden, wie diese Ausgabe, soweit wenigstens der von mir verglichene Teil in Betracht kommt, zustande gekommen sein muss. Vergleicht man nämlich diese Ausgabe einerseits mit der Hschr., andererseits mit der dem Alfasi beigedruckten Tosefta, so findet man, dass nicht erstere, sondern letztere den Grundtext zur Z.'schen Ausgabe geliefert hat; nur hat der Herausgeber diejenigen Lesearten der Hschr., die nach seiner Meinung den Vorzug verdienen, in den Text, diejenigen aber, die den Vorzug nicht verdienen, in das Variantenverzeichnis gebracht. Letztere Varianten sind im Folgenden mit „Z" bezeichnet; das Zeichen ד ist aus der Z.'schen Ausgabe bskannt. Bei Wörtern, die in einer Zeile mehr als einmal vorkommen, und jedesmal dieselbe Variante zu verzeichnen wäre, ist dies nur einmal geschehen, indem die Zahl ihres Vorkommens in der betreffenden Zeile hinzugefügt ist.

Ausser der Ordnung Tohoroth sind auch die Traktate Chullin und Baba bathra verglichen worden. Zu letzterem Traktate hat zwar Herr Dr. Zuckermandel a. a. O. die Varianten der Wiener Hschr. veröffentlicht; dieselben sind aber nicht ausreichend und überdies durch zahlreiche Druckfehler entstellt. Hervorzuheben ist, dass die im Folgenden gegebenen Varianten zu B. b. nur eine Ergänzung der Zuckermandel'schen sind und demgemäss die letzteren, soweit dieselben einwandsfrei sind, nicht enthalten.

I. Tohoroth.

9 | לישרות 9 | מהרה 6 | אין ממטא 5 | חלקה מומאתו 569_4 | אבן ממטא (vgl. ed. Zuckerm. 637_{14}) | זו ממיאה 15 | שהיית 9 | שכזית מן המת $^{15}/_{16}$ | 16 = Z | ולפסול 17 | בסוריא כמביא בחוצה 18 | הקדשים . . . . . צבור ושעירי ע"ז 27 | ירושלים 20 |

3 | משערי 570_1 | ומאין 37 | אבית 37 | קדשים 32 | הקדשים 31 | 21 | וזבות 21 | עיירות 16 | משום 14 | משער 13 | שער 12 | נכנסו מיטמאין . . . . ומיטמאין 24 | so an allen Stellen שמי 22 | ויולדות בשני > 30 | סאתים וכלמטה מהן 27 | Z = 26 | של] שלא 25 | שמשמש 37 | מטהו 36 | ומגיפת 33 | והקרמידין 31 | והגלולין 30 | שני 9 | משם 7 | ואין לו לזביז 6 | ואין לו 571_1 | התקינן 38 | ומשליכן 38 | לחומרו להכנים 12 | הכבכב והאלפס והקדירה 12 | אינו 10 | כאחוריים 22 | בין 21 | ואם . . . . ניקב 18 | שיעורן 14 | בכונם 13 | ולהוציא הקנונים] מקנונים, über dem ט steht נ, demnach zu lesen הקטנים 26 | שולטת 25 | והיקירין 24 | חוצצת 23 | מן] אין 22 | ביבלית 22 | ובקצטרין 32 | אינו חבור הטבילו 28 | אין חבור 27 | הטבילו אינו 26 | שולט מדפנה] מן הדפנות 6 | כברייתו 4 | $Z = 572_1$ | משום 36 f | ובנפסים 32 | $Z = {}^{11}/_{12}$ | שכלי > חרם 8 | ונשברה הדות] ונשבר ר' יהודה 8 | מדפנה 6 | הצידונים 17 | הקיסים o. הקיסים 16 | המקבל 14 | קתדרא 14 | שנסדקו 12 | וחביר בא 23 | בתוכן > 21 | קורדסן שהן] קירדסן שפן 19 | חרם 17 | והחביר 25 | עם 24 | זה 24 | גולה24 | ומשום 23 | (vgl. 634_{20}) וחבירתה] ענין, darüber in Kurrentschrift 37 | בין 33 | חביר 26 | שיקועו 25 | והחיבור] מוסף 573_1 (ebenso) | בתנורי כפר סיננא 39 | (ד .vgl) אונין an den folgenden Stellen) 7 f | יורד] יורה 2 | של צלי 2 | נהתומין 1 | $> {}^{22}/_{33}$ | כפרן] נתן 22 | Z = 18 | סדקין 18 | שחצצו 12 | כלו טומאה bis ניטמא > 28 | בו] הימנו 26 | וגפסים 24 | טמא bis חרש (vgl. Z.) | בטהרות 39 | Z = 37 | אחד] אחת 30 | ואין 29 | 574_2 עד שיחברם בטיט 19 | שנתנן 19 | במגע 6 | $Z = {}^{6}/_{7}$ | משיששים את חלוקו ועליה . . הזין 28 | אותו המשמש 27 | ותוכן 27 | כירה 26 | זה לזה 34 | היה] היא 33 | ניטלת . . . . עליה 31 | שנתנה 29 | . . . וחזין 38 | Z = 37 | (ד .vgl) היוצא מן הכירה] הכנוין בכירה 36 | ד = 2 | בו] בתוכו 575_2 (ebenso an den folgenden Stellen) | דכון (so an den meisten Stellen für טמאה) מתכת 3 | כיארת 2 | סטסוטין $^7/_8$ | האלפס ואת הקדירה 6 | השניים 6 | סטסוטין 4 | העשויה 3 | (מתכות מיטמא 10 | עליו . . . עליו > 10 | מיטמא 9 | מיטמין . . . מיטמין (viell. משמא beabsichtigt) האבן מטמא 15 | מטמא > 13 | . . . ולספול 22 | תשובה זו אלא תשובה לדברים 21 | המת > 19 | Z = 15 | 27 | נתונין 27 | וכלי אדמה 25 | אוהלין > מיד אוהלין 22 | רום הוי] היו 576_2 | בטיט 33 | שבתוכו 32 | בתוכו 31 | שבתוכן 28 | בתוכן על המהורין מלטמא > ומצילין על הטמאים מלטמא צמיד 5 | אינו 3 |

9 | כמוציא 7 | מיטמין 6 | פתיל ואוהלין מצילין על הטהורים מלטמא 13 | ששפתיו 13 | התנורין 11 | נטמא ושימא את 9 | בו > והעלהו 22 | עליו 18 | כור] בור 18 | ר׳ אחא 15 | מהור > היו $^{14}/_{15}$ | Z = שיעורין 5 | מנחושתו 577_3 | למוכנם 31 | המשולם 28 | דוסי׳ 28 | הליזביז | בכונם 11 ,10 ,9 u. (so meistens) עריבה 8 | בכונם 7 | בכונם 6 | משקה > אין הרמץ מעמידו בידוע שהוא ככונם משקה 11 | שאין 11 | $^{14}/_{15}$ | העופות וגולמי 12 | אין . . . משקה > 12 | שקה] משקה 12 | ועל > $^{17}/_{18}$ | ואם בהן מפח על מפחיים] ואם יש בהן מפח על מפח 34 | שבינה להחבית 31 | והזפת 26 | Z = 24 | זרת] זית 23 | שבתוכה bis 3 | בכסוי 578_1 | והעליון 38 | ומאה] וניטמאת 38 | מצלת 37 | הרי] זו 4 | (מירחו בסיד וגפסים zu lesen ist demnach) מילחו סיד וגפסים ממלין 6 | קירדסן שפן $^5/_6$ | מצולים] מצילין 5 | אין ממלין 4 | וקרקרות 11 | קירדסן שפן 10 | כל > 7 | ומקבלין > חרש 7 | ומזין > מהן 6 | בו את] ביאת 22 | טומאה 20 | ואין 12 | ומקדשין > בהן 12 | ממלין 30 u. | הט׳] מהורין 29 | הגריטאות 28 | הגרודת 24 | הקציצת 24 | 35 | עשאם] עשאה 34 | כוארת 34 | שמחסמתו 32 | ועשהו] ועשפו 31 | בנפים 579_3 | קלוסטרה 40 | עקיבה 40 | אלעזר 37 | שיהו 36 | השולים (so) מסמיר 6 | חצוצרת של פרקים 6 | חלול . . . הצורך > $^3/_4$ | נוטל 9 | ובקיסטרון 9 | טמאה 7 | ממעך > בו הפתילה 7 | (meistens כום] נים 13 | ומוחזות 11 | (so an allen Stellen) מיכן ומיכן 11 | 22 | והטבעות 20 | (vgl. Z.) עליו . . . . זה > $^{18}/_{19}$ | פוסלין 18 | 4 | התקינה 2 | ושל 2 | הסיטונית 580_1 | לבהמה > וזנין 28 | ניטלו טורטני 6 | וקלוסטרא 6 | וכן > 6 | דלוסקום 5 | אונקיאות 4 | סדיקות רוכלין 16 | ובם] ואם 15 | מסמר 13 | תמירות] המירות 10 | טמאות 8 | 23 | בקורנס 23 | לגרר 23 | איספליניות 20 | ד = 19 | כסיטני 17 | 30 | חנוני 25 | היתיכין . . . שחנוני 24 | כסוין > טמאין 24 | הוגן המשוט 37 | למחרים 36 | שנחלקה 33 | מתגררים 32 | בתים 31 | אוליירין 9 | והניגון 9 | משיקשר | 5 לגרד לכרכב 3 | ליטרין 1 | ייחד 581_1 | 17 | שניטל 16 | שפת] ספת 12 | מלאכתו 10 | שנחלק 10 | והמנפיש 20 | (vgl. ד) בכותב מגיע לקשרי אצבעותיו ובמוחק מלא 17 | ונשתייר 23 | הצינורה . . . . הצינורה 22 | שניטל 22 | מלאכתה 21 | זימלסטרון האוזמל . . . ריקני 27 | בן] בר 26 | מחסימתו 25 | ונשתייר . . . . וברובן 33 | כלבא 33 | מלאכתה 29 | טמאה 29 | חודה] חורה 29 u. 28 | 582_2 | בפותחת 39 | טמא 38 | אנגיסטור 36 | ועכשיו 36 u. 35 | עושי משיניהם ועשאה 5 | כובסין 5 | ובסמנין . . . . הסממנין . . . . . השולבין

השדה התיבה 11 | הבאות] הבאין 11 | ומגין 10 | ממא 9 | שינים 9 | Z = 18/19 | סספסל] הספל 16 | המפה] השפה 13 | והמבלה > 12 | ובית . . . ויחבר > 26/27 | משיחבל 25 | בח 24 | מניקות 24 | דורבן 23 | (vgl. Z.) והכלונים 31 | Z = 31 | כלי הסתת 28 | בניי 28 | שנייה 38 | מגירה] מנורה 38 | הכוס והקערה 35 | שעשאן 34 | הכלינם 9 | מראה > את 8 | מעין 7 | מתשמישו 6 | בהן 4 | הכסוין 583$_2$ | 17 | מפתח 13 | ר' נתן . . . ושביעי > 11/13 | ברביעי > 10 | כלי כמבלא 29 | שכמריקלינין של 28 | הרחוינות 27 | שלשת 25 | שנפרצו Z = 37/38 | גפיים 35 u. 36 | צפירה 35 | נתנן 31 | אותו 29 | 584$_1$ | 17 | ומאיבום לאיבום 13 | כל 6 | בורית 6 | משיל 5 | Z = 4 | וגודלות 23 | הליגינין 22 | שיסרג 20 | חבלים] הכלים 20 | והקתדרא 18 | בהי 32 | כלי 28 | ומיטמאין ומישהרין 28 | הארוג 27 | משיעשה 24 | מקימזן 37 | עצים 37 | שישרטט איסקורטיא 34 | האמום 34 | אחד 32 | Z = שעשאה 6 | והאנפוליא 3 | חישב 2 | ולזורקו 1 | של תמרה 585$_1$ | כסויין 13 | Z = 13 | משום > 11 | כרימונים 8 | פיפיארות 7 | מקבל 6 | שנים 18 | שכמרחל 15 | כולו מחור 15 | כוסות 14 | והמבלא והדולפקי 25 | וחוזר 25 | בולעין 25 | שבגדולות 24 | וזויתיה 19 | שאמצעיתה 19 | האמורה בתורה 29 | מארבע 28 | עוביו 28 | במרדא במרדא 27 | ליה] לו 36 | יהו 33 | אספירת 31 | Z = 30 | חמשה 30 | זו 30 | ואי זו 29 | אצבעותיו 586$_2$ | הלחמית > 39 | חבית 39 | כארץ] מבית 37 | מעיקר לכשתימצי 12 | עילא 12 | חיבר 9 | במה 8 | בפיקה 4 | בטי' 4 | על גודלו טמאות . . . מהורות] טומאה . . . 15 | העון 17 u. 14 | המצופה 16 | מכת 21 | שהתקינום > למוד בהן את העפר או שהתקינום 19 | טומאה Z = 23 | מהורה] טמאה 23 | מלמעלה 21 | בית קיבול 21 | של פתן 31 | ומטמא 29 | ומרגלית 26 | וקני 25 | שיש > בו 25 | Z = 23 | משיחסום . . . . טומאה > 37/38 | משיקשר 35 | ופינקס 33 | זו 4 | שהמגורות 3 | שאינן 2 | גלמין 587$_1$ | משתינמר 39 | מלאכתה 9 | הגשישין 9 | והקוסות 7 | בן > 5 | מיכני 4 | מקומה 4 | החללה 11 | המלבין והספסלין 11 | הרגלים 10 | שמופרקין 9 | (vgl. ד) קיטליזקי 17, | שגרר 17 | בפיקות 15 | מלבין 12 | משום > בית 12 | שחקוקין ואם 21 | מיטה > 21 | טמאה > 19 | כרעים 17fg | אלכסין 20 u. 18 | = 39 | כליכה 35 | Z = 25/27 | האיבום 23 | נחמיה 22 | . . . עשאה Z | 588$_4$ | חבל אחר 6 | מסריג 5 | וחברה > למטה והזה 7 Z. irr-tümlich | קשר 8 | בחרם im MS. durchstrichen | והכניסו 7 | אינן 13 | ab durchstrichen ש vom שבמשיחות 12 | קשור]

מיזרן 17 u. 15 | במדרס 15 | אוצין . . . . הוצין 14 | חרש 14 u. durchstrichen | 33 לא 32 | בכריד 32. | וקבע 25 | פרש מטא 19 | בה 38 | להן 37 | זויותיו 36 | מליזבז לליזבז 35 | Z = 34 | הליזבז לגין 7 u. 6 | שקבען 2 | מליזבז לליזבז 589_1 | גפיים 39 | סריד 39 | לה] steht כמטא מת für 9 | durchstrichen הרגלים אלא 8 | מהורה 7 | משיחשב 9 | im MS. כמתה מתה, doch beides ist wieder gestrichen | כמוציא 13 | Z = 12 | מטאה < ומיטמאה 11 | מיטמאה ומיטהרת 10 | 22 | דברים 19 | לוג ועד תשעת 17 | לגין 16 | ערים 15 | רימונים 30 | מטאה . . . . היא מהורה 28 | בביינין 25 | בכלינם 23 | כריסמיר ולהבא < 36 | אומר 36 | או 34 | ומאימתי 32 | במסמר < 31 | שיקבענו Z = 590_2 | אומר 40 | שהיא מטאה 39 | וקיצעו ועשאו 38 | רובו 38 | 10 | ומיטמאת 9 | ביום < 9 | מיטמאת ומיטהרת 9 | קצר] קישר 7 | בעומדין 20 | מתחילה 12 | ופחותה 12 | לרחבה 10 | ביום < 10 | ומיטהרת אמרה . . . . בודקה ר' ישמעאל < $^{23}/_{25}$ | הכגד] הכבד 22 | קנים 20 | (Z. unrichtig) 35 Z. irr- | והכניסת 31 = Z | שנפסקה 29 | והממוה (?) 3 | ועין 3 | Z = 2 | מנקב 591_2 | שחביבים 36 | tümlich | 13 | שפונדקאות 13 | בשייש 11ff | מבלא 9f | והדולפקי 8 | שבמעדיר מטמא] מטאה 20 | ושמאי] ושמא 19 | קבען 14 | Z = $^{14}/_{15}$ | Z = של עץ מטא $^{27}/_{28}$ | השלחין 26 | מיטמאת 24 | וקישרה 22 | מלבן 21 | משופא 33 | עליהן 32 | כלי] כדי 29 | מכביש 28 | . . . של אבן מהור אונקילום 6 | זה מהור וזה מטא 592_2 | ומיהרתוה 38 | אצל] לפני 35 | 39 | שהן מהורין 39 | (s. Z.) לא נמטא bis 593_{37} חישב < 592_{11} | מנעל 9f | נפרס] נפחם 8 | האונטלום 8 | שפרשה 594_4 | על מה נחלקו < Z = 24 | הצור] הצמר 20 | ד = 12 | לאימום 12 | האמום 9ff | 28 | על חמשה < 27 | חיבורי 26 | על חמשה < 26 | מטמאתה 24 | הגדלות בבהמות 31 | בה < שקין 30 | ארבעה 29 | פסיקה 28 | לאיכוף מטא < 35 | החוצלום 34 | הסקיע 34 | והחיצונה 33 | הורכינם 32 | 6 | מלאכתו 6 | לבד 5fg | ואינו משמש 3 | ניר 595_1 | בר] כר 36 | יש בהן < 26 | אספירות 14 | שתי] של 12 | ניניסר 12 | שאין] של 34 | יוצאות 33 | Z = 31 | חבלים שיעורן 30 | צפירה 30 | משום 39 | תפורות 39 | Z = 39 | לסבאכה 37 | שבים ושל סבאכה 36 | כסבכה 4 | ובבגד 4 | חמשה 3 | הקרסן ואוזמיות 596_2 | סבאכה . . . . שנקרעה חלוק] חלו 13 | Z = 12 | מלת 8 | מטאין 7 | נותנן 6 | זה 5 | חבידיו 25 | אימרא 21 | יש] היתה 21 | בפונדין 17 | הדלת < או 17 | 29 | ורמיה . . . . . מלונמא < 27 | (vgl. Z.) ר' יהושע . . . מהור <

והפימליאות 597_1 | ונתנתהו 34 | אלולגנין 32 | איספלונית 30 | אספלונית לגור . . . 11 | מכן 10 | סיודין 9 | בן 8 | מאחוריו 7 | המסמיר 3 | | יתר 16 | אפיקרסות 16 | והטרטין והפילין 16 | מיכן 15 | סיודין 14 | ממנמג 29 | משתמש 26 | איספקלריא 25f | עץ כלי > 24 | פי הבאין 23 | והקולמוסין 1 | והקתדרה ועריסה 598_1 | הסידניים 36 | בצונן 35 | באהיל . . . האהיל 16 | טמא] טהור 12 | מיטמין 10 | שניטמא 17 | והיותרת 24 | Z = 23 | חרס האוכלין 17 | והבהמה > ובן שמנה שנעשית . . . . . 30 | ובשר 29 | ואין . . . ממינין 26 | ועשרים וחמשה 599_3 | שנמצאת 40 | טבלא . . . . שייש 39 | ועדיאן 31 | טומאה משירדו > עליו 8 | קרויה 7 | מקדיח 6 | הגולגולת 5 | מכותתת 4 | שגרר 19 Z. irr- | חוניא 18 | Z = 15 | ובאהיל 14 | טימא 13 | יהא 12 | 34 | שרובן 33 | בפורשין > מאבר 22 | ארבעה] ושמונים 21 | tümlich 36 Z. irrtümlich | הימנו 36 | טמא . . . . שאנו > $^{35}/_{36}$ | שמעוט בניינו 4 | ידים ורגלים 600_2 | הבניין . . . המניין . . . . מניינו 39 | והסיטו 12 | האהיל 9 | ובאהיל 7 | והדופס 6 | בצל 5 | . . . . מניינו לקברו 17 | שכל מטמא15 | עצמו 14 | גביו 14 | זה הוא 14 u. 13 | גולגולת 30 | הוא אהילו 25 | שיצא 20 | המאהל 20 u. 19 | נשים 18 | טמא > דיש ניצוק באוכלין 33 | איני 32 | שהייתה . . . מיהרתה 31 | ואם נגע בו אדם בעת[1]) חיתוכו טמא ובמס' נזיר בפרק כהן גדול ונזיר מתרץ בענין אחר היה מפ'רד וחיתכו מהור ומונין בו ראשון ושני אי נמי לענין אוהל כגון שהאהיל מקצתו על כזית מן המת וקצת האחר טהור שאין חיבורי חסר > ואם אחרי שנחלק 36 | חבורי אדם 35 | (vgl. Z.) אדם חבור | (s. Z.) ויורדת 602_{21} | לשנים 600_{36} > | (vgl. Z 33) האהיל אדם Z = 1 | 2 | אחר 603_1 | כשתימצא אמור 37 | נכנסת 27 | Z = 602_{23} | כשטיהרנו . . . כשטיהרנו . . . . מיהרתה 8 | Z = 4 | הימנו דוסנו 15 | משום 10 | התלמיד 9 | (so an allen Stellen) יהושע 9 | לרקיע 20 | נדונת 20 | תחתיה > תחתיה 19 | דוסנו 17 | ובוקעת 16 | דברי 28 | היתה 27 | מפח > הרי זו 25 | בה > אם 24 | כפותי 21 | 35 | הגדבד 34 u. 32 | גגה] גינה 30 | אומר מצלת > 28 | ר' עקיבא נפתחה 7 | משום 7 | על 6 | כיסיות 2 | גביו 604_2 | כיסיות 37 | ארבעה | 17 | Z. irrtümlich 14 | טומאה > 13 | שנסדק > 11 | המומאה 9 | = Z 18 | עליו מבחוץ > 20 | של בנין > 27 | על טומאה וק' $^{33}/_{34}$ | דוסנו 39 | שקיפה 37 | וגגה 34 | (vgl. Z.) העליונה . . . ביניהן >

[1]) Hierdurch wird Zuckermandels Vermutung (Monatsschrift a. a. O. 290), dass בהיתוכו של מת zu lesen ist, hinfällig.

ברום טפח < $^{2}/_{3}$ | שהיא נתן 2 | טפח הרי זו אינה $^{1}/_{2}$ | אין 605_{1} |
13 | הימנו 11 | בקרקעו 11 | פרסטקין . . . . פרסטקין 9 | Z = 9 |
37 | דרומי 36 | מתאימין 33 | בקטן 33 | קטן 32 | או זה על גבי זה <
< 5 | קפופים 4 | כשיחשב 606_{2} | כתחלה 40 | מאיזה 40 | באכסדרה
כפות 15 | יורדות 15 | Z = 7 | (ד .vgl) לולד 5 | לו < 5 | להן
607_{1} | על טפח < על רום טפח 28 | מפסיק 20 | מכוון 20 | בפותח]
ובין < $^{16}/_{18}$ | Z = 14 | Z = $^{12}/_{14}$ | פיו 11 | שולי 1 | אין < בין
כוארות 20 | דופנותיה 19 | וטומאה בתוכה 18 | (vgl. Z.) טפח bis
608_{2}f | רוחות 30 | משלש 29 | והכלים 25 | בתוכו . . . . שבתוכן 25 |
נתונה 16 | גבי 13 | תחת < דופנה 7 | בדופנה 5 | טמא 4 | קורקורתה
38 | ואופסת 33 | היא טמאה 29 | דופנו 29 | וטומאה 24 | דופנו 21 |
24 | אם . . . . . בארובה < 17 | הבית < 14 | ונתון 609_{5} | דופנו
המשקולת 32 | תמיהני 30 | יהא 29 | הצר 26ff | פותח < 25 | רבי יוסי
פתירה אומר 39 | כסת 35 | גבי הכיפת 33 | כפויה < על פיה 33 |
טמאין 9 | מחצה על מחצה 8 | תחתיו כלים 5 | ליזביז 5 | לתוכו 610_{1} |
תחתיה < 18 | ליזביז 18 | סרידה 17 | אם . . . . על מחצה < $^{10}/_{11}$ |
28 | מלבן . . . . מלבוש 24 | כפותי 21 | שפחת 21 | באבטי 20 |
תחתיהן < | תחתונות 32 | קירות 32 | טומאה 31 | רגלו 30 | בפיקעות
39 | כנגדו עד לרקיע $^{36}/_{37}$ | על גביהן 36 | טמא ביניהן 36 | תחתיהן
והצר 9 | שהרי < 7 | שכבה] שכבר 7 | Z = 5 | בהיקף 611_{3} | לרקיע
רום 22 | סתומה 21 | שיעורה מלוא 21 | הבית] המת 17 | אהולן 16 |
25 | והעליון] והתחתון 25 | נתן < את 24 | עד רוחב הגדול 23 | רוב]
אלא < 27 | אילקטאות 26 | אלו < הן 26 | ואלו הן 25 | רפפות <
טפח 30 | (ד .vgl) ולא יצבתו 29 | לצאת] לצוות 28 | (ד .vgl) לחיזוק
36 | מצטרפת 34 | רבי < יהודה 53 | כזית 31 | < ר' יהודה או'
סתמו . . . . . שהוא < 612_{1} | זיז 39 | הגודל 39 | ובן 36 | המדולדל
7 | אמרינין] אמרו זיז 7 | או < 3 | עשר טפח 3 u. 5 | בתוך 2 |
11 | והפיתויין 9 | ומשייר 8 | שמניקה 8 | נבלות 8 | לנבלת 7 | לא <
טבלה 15ff | ושולחנות 15 | טבלאות 13 f | תחתיו 12 | וטומאה תחתיו
24 | בהוגנין 24 | ותוכן 23 | טבלה 19 f | שהו נדון 19 | הריבוע 18f |
ארבעה < 29 | הקורות 27 | מהן < תחת 26 | בטהורות 25 | תחתיה
במלואו של טפח 34 | בקרקעו 32 | ומארצו . . . . בהצצן 30 | טפחים
גליל 2 | שהיא פתוחה < לאויר 613_{1} | בתוכו 36 | גל < של 36 |
12 | שהטבעת 11 | תיכנס 10 | משקין < טהורין 5 | לגור Anf. 5 |
22 | וממקום 20 | ניטמא משום 20 | לרחק 19 | מטמאין אדם 16 | Z =

נולגולת . . . . דביקה 27 | שהיה חורש 26 | המיטלטלין 22 | בפישום 38 | תלולית 36ff | עיר > 33 | התלוליות 33 | את] של29 | במחרישה 614_1 | ואחד 40 | 3-mal המוצא 39 | נטמא 39 | בקיע 36 | התלולית והאמצעים 1 | (ebenso an den darauf folgenden Stellen) שכונת bis ואין להן > $^7/_8$ | להן 6 | וראשו . . . . מרגלותיו של זה > 4 | גדר > מיכן 11 | שלשה 10 | אצל 8 | ועשה 8 | (vgl. Z.) תפיסה שלא היה 23 u. 22 | אמה > 18 | עקבא] יעקב 16 | והגיע] והניח 14 | 28 | מפנין > אותו 27 | 2 mal פנהו 27 | פינהו מקום 26 | שהיה] הרוגים > מלקט 34 | שלשה 29 | שמצא 29 | קבר בתוכה] בה קברות בדמין 38 | תפיסה > קברות 35 | עזגי 33 | עצם עצם והכל טהור שסתם > את 2 | וברדלים 1 | (ד =) ושהרו > מיד 615_1 | שהטילה 13 | שלשה 11 | התלולית 10 | ברובירין 7 | מיהר 5 | חזר 2 | פורץ 2 | בית ארבעה 17 | ומתוך 15 | או >15 | והערסין והאפטרופין אינן14 | טמא להסיטן 35 | בין] מן 20 | טהורה מקפתה 18 | במקום 18 | ואפילו 18 | 20 | כחזקתו 17 | רחותיו 16 | לשם 616_6 | בגבישים 38 | מקומן 35 | 26 | ובאכסרה 25 | פטורות 23 | מובלעת 21 | שבצדן ושבעיירות שבלבנן 4 | האוריאות 3 | אסטווגית 617_1 | שהיא 34 | Z = 33 | הספסלין 8 | והאסטינות 8 | והלגיונות 5 | (vgl. ד) והמשיכות והצריפין 4 | ובית יגוד 15 | משמאלו 12 | שתודע 12f | וחייבת 12 | טטרפלון 9 | מעורבת רבי] ר׳ ברבי 26 | חזרום 19 | ברבי] בר 11 | בן] בר 16 | הן] היו 15 | בנתין > 1 | שאין] מניין 618_1 | ארבעה 35 | ראשו 27 | (vgl. Z.) והגבחת >10 | והבשר 9 | כתחלה 6 | 2 mal דוחא 6 | בקורחות 1 | בנתקין 26 | (so meistens) רשיי 21 | ואין 17 | שמראה 14 | בשער 14 | 619_2 | כאחד 38 | השמאות 34 | נדרים 33 | (ד vgl.) לשמלית 27 | וכבית וגזקק 15 | נזקק . . . . שני > 13 | הוא > 10 | עודהו 7 | משנעשית אינו 31 | והוא 29 | לו > 25 | הידהא 23 | ושופעות 22 | צהב 19ff | 35 | Z = 35 | ר׳ אלעזר . . . . . כגרים > $^{31}/_{33}$ | רחב 31 | מצרפן גרים 39 | שהיית 38 | והפסין 37 | עלו לו 36 | את הסגור 36 | החלוט רבתה . . . . טהורה > $^8/_9$ | קדם 6 | שער 6 | הלך 620_1 | כתחלה 39 | ואם > היה 21 | הגינה 18 | שפסת 17 | נתמעטו 17 | נתמעטה 12 | 25 | Z = 23 | מקומן 22 | אינן 22 | והיבלות 22 | המסמרות 21 | משהעלה 31 | (ד vgl.) שבספה 29 | פסיקיא 28 | כאחת 26 | ואילך 34 | נעשה שחין > ונעשה שחין 33 | ומשהעלה 32 | . . . . נקרח 13 | במומו] במוט 621_3 | החליט 39 | 2 mal כהן 39 | ותחלתו > טמא 19 | וחייב 18 | ד = 16 | שקצצה 16 | הוא 16 | פרחה 16 | כשיולד

אמציתו 24 | איברין > הן 24 | הן > 22 | כנרים 21 | ומל 19 | בו פריחה . . . . אחר > $^{26}/_{27}$ = Z 25 | ולהלן בשר חי נאמר 25 | (vgl. Z.) מחיה 28 (so an allen Stellen) | ור' 27 | הסגיר 27 | החוזר im MS. enthalten) | חוזר > 31 (dagegen | לבן חוזר 29 | ומטמאה מהור אחת | $622^{2}/_{3}$ | פרחה 38 | ד = 33 | לראש ולזקן 32 | בהרות אחת מוחלטת אחת מוסגרת ואחת להחליט אחת להסגיר אחת והמכוה > ועור 9 | Z = 8 | בישלה 6 | (vgl. ד) מוחלטת אחת מוסגרת צהובה . . . 16 | 2 mal מבוצרת 15 | 2 mal צהב 11 | בעור 10 | הבשר 22 | במשויר 21 | צהב 20 | מימנו 19 | לצומחת ולמשוירת 17 | משוירת שהוא 28 | (ד =) מן הנתק > 28 | שבוע 26 | עלילין 25 | והסיון נולד > $^{1}/_{3}$ | את] אחר 623_{2} | נתק . . . . . הנתק > $^{29}/_{32}$ | מציל ראשו 24 | פירקה 19 | Z = 18 | והקרחת > 13 | (vgl. ד) טמא bis הגראין > 35 | מיטמאין 25 | וצמר 25 | והעורות 25 | שבולת 24 | או שהסגירו 37 | 624_{3} Die Variante bei Zuckerm. wohl zur vorhergehenden Seite Z. 35 gehörig | ופשה 4 | ועשה] בכולו 5 | ונראה 14 | מהור . . . . ונראה 11 | לכהיון 10 | לו 7 | טעונה 16 | אינו טמא 25 | מצטרפין . . . . ופוסין 20 | Z = 17 | ומלה 16 f 26 | הנגעים . . . מטמאין 29 | חמיטמא . . . מיטמא 28 | פשה 27 | ליפצע 33 | ונעורות 32 | שאין > כן 31 | 2 mal חיבורן 30 | . . . . . מטמאין שלש > על 625_{3} | בארוג 36 | והחמילות . . . . . והסגסין 35 | פושה 12 | מלינין 11 | שהיא 11 | אין מטמא 7 | אותו > 7 | מצוינין 6 | שלש בית . . . . . > $^{19}/_{20}$ | הטומאה 16 | ואין . . . . אשפתות > 14 | מכשירין 38 | בקרקע 37 | ומצטרפין 28 | אותו] עמו 27 | מטמא 21f | בנגעים > 8 | 2 mal אבנים 6 | נותץ 6 | קולפו 626_{1} | הכוהה . . . . והולך 13 | שני 11 | ואלו מטמאות 9 | וצריך 8 | הא . . . . . שאין בחליצה ואין . . . 16 | הרי > זה 16 | את > 15 | זה . . . כולן 14 | נותן 27 | מטמאין 27 | Z = $^{22}/_{23}$ | אבן > המנוגע 21 | מטמא 21 | אחר ואין > בה 32 | המנוגעת 30 | Z = 30 | Z = 29 | לחיצון 28 | מוסב 11 | והגוי 9 | Z = $627^{2}/_{3}$ | הימנה 34 | נטמאת 34 | הכנים 32 | שהן > 19 | והמגדל 18 | ששם 14 | Z = 13 | מזון] שתי סעודות 22 | שנעולין] (מנולין beabsichtigt wohl) מולין 20 | בתוכן 19 | מכוסה . . . המת > מציל מכוסה בבית המנוגע וכל המציל 23 | באוהל 31 | ואדם 29 | הדחוק 28 | כתחלה 26 | חומר 26 | מכוסה באהל המת כתחלה ולימטא במחיה ולימטא בפתוך ולימטא בארבע אמות $^{15}/_{32}$ | חומר ומיטמאין 628_{2} | זו על גבי זו ומיטמא בבגדים ומיטמא בארץ ובחוצה לארץ

10 | לביתו 9 | האמורין 8 | טמא > 5 | על המהרות ועל המטאות 3 | אחד > 12 | ועוביה כרביע 12 | שהיא (= Z) שלא ברית 11 | בני בזה 17 | ואם הזה 17 | וכך 17 | אחד 16 | ואלו הן > אילו 14 | לשנים 19 | לטהר בה מצורע 18 | חמשה 18 | שלחה וחזרה > שלחה וחזרה 22 | מעכבין > בו 21 | תגלחתו 20 | הראשונה 20 | ד = $^{19}/_{20}$ | בתגלחתו שחט > 28 | אחת 27 | לעזיה 26 | לימי גמרו 25 | ספורו 25 | הזאתו שלא 30 | Z. irrtümlich $^{29}/_{30}$ | שתיהם 28 | שניה > של 28 | את תכף 37 | ושוחטו 37 | המצורע 36 | והיה מביא 34 | ועומד בשערי 32 | תעבר . . . . . 5 | יעלו 3 | שלא] שאין 2 | בשערי 629_1 | > לסמיכה 8 | לגבי מזבח יעלה לגבי המזבח וטעון נסכים אלא 7 | בוהגות 6 | ויצא 38 | עולתיהן] פיאלותיהן 36 | חמאתה 35 | אחרי 34 | תתן 25 | תעבר ופר שני 17 | קרבן עני 6 | 2 mal מהשהו 630_1 | 2 mal משהוא 39 | הזה 26 | שנים 26 | חטאת לעולה 20 | רוצה . . . . . הדרון 19 | > פר ושעיר 38 | כל > 37 | תמימים > 35 | שחטאת 32 | נאמר > ועשה 8 | הקריבו 6 | הקריבן 3 | עולות חובה של יחיד 3 | נתעברה 631_1 | קרנים $^{10}/_{11}$ | שכיוצא 10 | בחזקת 9 | סוף > אלא 9 | כן 9 | ורומה > 19 | שעגלה 18 | נפדית 15 | שתינק 14 | פסולין 13 | ושלפים Z = $^{29}/_{30}$ | מספיר 26 | Z = 21 | ליגזז וליעבד 20 | חומר במוקדשין תלוין 36 | רגלי התינוקות יוצאות 34 | חלול 31 | בירושלים בנויות 31 | 4 | ונרתע 3 | לחיל 1 | הנשים וכסוייהן 632_1 | ששחו שוורים 36 | שנעשית 7 | במעורבי 7 | שתים 7 | הורה > 6 | ר׳ > 6 | עפרן] איפרן (ד =) נאכלת > 8 | לטבולי 8 | עליה אמרו 8 | היום > 7 | בטבולי לשלשה] לשני 11f | לטבולי 9 | למערבי השמש 8. | (= Z) של > 8 | ומטמין 17 | וכלונסות 16 | קבועין > שם 16 | במבולי 14 | וחזר 14 | לו 22 | ואמר 22 | לפני] אצל 22 | בקברו 22 | אחר 20 | היו > את 27 | היה] הוא 25 | בו 25 | אליעזר 24 | ונתנוה 24 | > בן זכיי לא (= Z) צדוק] שמעון 34 | Z = $^{32}/_{34}$ | ומבשרה ומשערה 31 | שהוא עומד יצת 37 | הין הין והין שלשה 35 | מוסיף השליך השליך 34 | 633_1 | שניתן f 4 | ניתן 3 | וכשר 2 | שהוא > אם 2 | עשה 1 | שחזר 1 | ברובן למשמרת > למי נדה חמאת הוא 5 | וזה . . . בחייל 5 | מקדשין > בו 5 | ר׳ > 13 | מחוסר 13 | 2 mal שתים 11 | מכוונות 11 | הזאתן 10 | שלא > 25 | כששמעו 24 | Z = 23 | אליעזר 20 | ורגלים > 16 | 31 | 2 mal זה 29 | ושורף 29 | משנעשית 28 | (ד =) בנת] כבת 28 | דברים 36 | ואמרתי 35 | לי > 33 | בצידן 33 | חגיה 32 | אומר > סנדלו 9 | להזות 6 | הימנו 5 | ואפר 5 | ממלין 4 u. 2 | החזאה 634_2 |

נוטל נימל 21 | והחביר 20 | של חמאת 11 | הימנו 10 | הביא 9 | Z = 27 | ואם 25 | וחשב 25 | שהוא 24 | שקוען 22 | אחד מהן כולן בנו של] בי 33 | שפופרתו 31 | טמאין 31 | ויטביל 39 | למלות 27 | והאשה . . . . מלקדש 36 | מלקדש 35 | רואין > אותן 34 | 2 | תלשוה 1 | קבלה 1 | ד = 635_1 | מנופה 37 | קירדסן 37 | עצים 8 | צריכות . . . . אחת ואחת 7 | שוקת 5 | המינה 2 | ממלין 2 f | וחברוה 16 | לתוך > המים 12 | פסולין 12 | בכלי 11 | חפצתי 10 | שאינה 21 | נוטל 19 | וראהו 19 | כשר > אם 18 | שתחזיק 17 | שעושה וקדש . . . ידו > 28 | ולקדוש 27 | והרתית 26 | זילוף בידיו וברגליו קידש . . . כקידש 32 | לו] לאו 31 | לאחר 31 | ועשה מלאכה באחת ידו לאחר . . . כאחת 36 | כאחת 35 | בקדוש 35 | לאחר 35 | בקידש 33 | לאחר בשתי ידיו זה אחר זה 9 | Z = 4/5 | שאין > שם 636_2 | שלו 38 | אחר] חברו 24 | חברו 24 | הגיף > את 21 | שם > 20 | הגיף 19 | הוראת 30 | בני אסיא 30 | 2 mal לדרכו 29 | שלו נותן > את 28 | 12 | Z = 11 | עצמן 637_5 | ומיאנה 36 | לזה אומר 35 | מוקפין 32 | (vgl. Z.) אומר > ניטמא 19 | 3 mal הטבלה 18 | טבלה 17 | ונטמאו ומטמאתיו > מהור שנפלו על ראשו ועל 23 | נתפחו 22 | ותרומתן 22 | רובו שלשת לוגין מים שאובין אפלו הוא מהור והן מהורין וניטמא ומימאן הרי 28 | מכוונות 26 | ומהרתיו . . . מטלית 23 | זה אומר טימאני ומימאתיו (so an במעין 33 | והטובלין 32 | שאובין > ושואב 31 | שהיה] שהוא לו > 37 | הצלמין אסורין 37 | ונותנן 36 | (den meisten Stellen להטתין > עד 3 | ונתמעט 2 | זו . . . . זו > 1 | שהוא 638_1 | והלא מראיהן 11 | וירד 4 | היתה חביתו מונחת 4 | ליבדק 3 | שיחזרו המים לתוכו 19 | כשרין 17 | שהיא > 16 | Z = 14 | מודין 14 | הרי הן] כשרין 21 | אומר > 21 | כשר > אמר 20 | פסולין 20 | ונימחו 20 | חנניה בן עקביא 24 | על גבי בהמה או על גבי חברו 23 | פסולין 22 | 17 | טמאין] מטמין 15 | לה 14 | זה] הוא 639_7 | הרי הוא 27 | אומר > 20 | Z. irrtümlich $^{12}/_{14}$ | טמאין > בשתי נירות שניהן מהורין המכושר 24 | מטמא > במגע 22 | שבהן] שניהן 21 | בשתי . . . טמאין ר' יוסי . . . . חמאת $^{32}/_{33}$ | אין מהרה 30 | מורה 28 | הקופצין 25 | $^1/_2$ | ביונקות 640_1 | ואת . . . . חמאת > $^{33}/_{34}$ | 2 mal im MS. 5 | בתמרות . . . פטור > $^2/_3$ | 2 mal im MS. אם . . . . . פטור 13 | טופח 13 | ציצית 11 | רבי] ר' 10 | מקדש > וקדשיו 7 | Z = 17 | שימביל 17 | יצאו 15 | גבעולין 14 | מרגליותיו 13 | אומר > אם והזה 26 | בנו של] בי 24 | בחזקתו 23 | הן] זה 23 | נסוטין 19 | הימנו

אדם 27 | (vgl. ד) לאחריו . . . . . צדדין > 27 | הצדדין 16 f | 30 | מאחוריה 29 | המוסף 29 | ההזאה 24 | שהיא 29 | מאחוריהן 28 | 34 | הנוטפין . . . מלהזות ואם 33 | להזות ואם 31 | ומים הנוטפין 31 | ראוי מצותן 36 | דורסין 35 | אמרו 35 | וכן > היה 34 | טבילתו פסולות כך הקומקומוס 9 | (vgl. Z.) פקיע] פ 5 | גבי 4 | כולן 3 | אחורי 641_1 | ולרביעי 21] הבאתו] הזאתו 13 | צריך . . . . שנייה 13 | כולו 12 | 3 mal וראת 29 | אונס 29 | ממעט 26 | לא 24 | שלש] שעות 24 | לא שמעתי אני 33 | וראת 31 | ישבה > לה 30 | היכה בעלה 29 | 642_1 | שניסית 37 | שהלכה 36 | ואנו 34 f | שלא ראה 34 | מי 33 | 4 f | תינוקת 3 | וראת ואחר כך הפילה דבר 2] סומכוס . . . מאיר > שעות] עונות 6 | ממטא 6 f | ושהגיע 5 | או > 5 | ממטא 4 | וראת 13 | וראת 11 | לא] אין 10 | והפסיקה 8 | בהותלות 8 | ומאימתי 7 | וראת 14 | כשהותירה 14] שכיוניה 13 | Z. irrtümlich $^{13}/_{15}$ | ממטא > דייה שעתה הפסיקה שלשתן וראת דייה שעתה הפסיקה שלשתן וראת 20 | מהרתח 17 | דייה 17 | הפסיקה 16 | 2 mal ראת 16 | וממטא 14 | והולך 28 | לינשא 27 | ואחד > חודש 26 | מינקת] כמניקה 22 | מניקתו למניקה 32 | תינק 32 | וארבעה 30] בן] עד 29 | וארבעה 28 | > כל 37 | או יתר 37 | בן שתים 36 | מן הנכרית ומהבהמה 33 | סכנת 33 | מרבה ומוציא 6 | כריסה נתפחת $643^4/_5$ | כדרכו > על כן משמש כדרכו מבריחו 10 | אם נמצאת $^9/_{10}$ | ישן 8 | Z = 8 | זובה 7 | לשכבת 6 | 16 | אמרו > לו אתה אומר 11 | להם > הן 11 | שהוא בא 11 | לה 26 | שהכתמות 25 | חנניה 24 | הרי זו > 22 | ווסתה 17 | כראייתן וגכנס העד] נכנס האור 28 | נתונין 28 | Z = 28 | וסת] זובותים 27 | וסת 33 | בועלן 33 | הזמן 31 | Z = 30 | פירש 30 | וסת] וסים 28 | דיהא 644_4 | על > 36 | כחזקתה 35 | לבעילה במי 34 | ממאות 34 | ומציף 8 | במי 7 | בלח . . . ביבש 7 | זו > 6 | ברייתו 5 | ככוחל 5 | נמחו 16 | ממעכתן 15 | זו 14 | דומה 12 | חלקי 11 | יתבת 9 | ומצא] 32 | תחלה 31 | חנניה 23 | Z = 22 | חכמים > 21 | קליפין 19 | שני חוטמין . . . > 37 | מיפין 37 | שיליא 37f | כחצוצרת 32 | כתורמוס 11 | וכירית 11 | בירית 10 | זו 5 | אומר 645_4 | פיו 37 | זבוב 18 | שנתחייבה 18 | שהכיאה את שפחתה 17 | Z = 16 | שאינו חתוך 22 | תחתון 21 | בעלה > תחלה 19 | מי 19 | ראייה > 19 | וקרעתה Z = 26 | ובא ושאל 25 | 25 | בצדוקי אחד 24 | Z = 23 | סופרתו בית > 36 | ולא 36 | אמרו בית הלל לבית שמאי 35 | Z = 29] קישת 14 | חודשה 12 | קושי סמוך 10 | וקישת 646_8 | בית 36 | הלל

| $^{35}/_{36}$ = Z | הוראה 35 | והקדישן 30 | = Z 29 | זו 23 | עת 20 |
11 | בתו 9 | זה בדוק 5 | שברא > את 4 | לאלוהן 647_3 | קרדומו 36 |
משיכסיף 21 | סימניה 20 | עשרים > עשרים 17 | שנה] ושנים 14 | ועד
23 | סגה מלמטה 23 | שלשה > סימנין 23 | s. bei Zuckerm. 22 |
ביד 31 | במעמד > 29 | לכשתלך 27 | חכינאי 27 | צמל 24 | הביאה
10 | וכמה > היא 7 | שהן מוחנות בריחים 648_2 | ד = $^{34}/_{35}$ | כך 33 |
13 | מקריר 13 | 2 mal הכיכום 12 | 2 mal דוחה 11 | בודקות . . . אם
21 | מעיד] מאהיל 19 | ממני 18 | ושכח 15 | שני אומר 14 | מתוך
26 | = Z 25 | כיצד > תולה 24 | נתנו] 2 mal נתז 22 | מבחים
הן 31 | שהוא מתהפך 28 | וביושבת 26 | שיהא] שהיו 26 | מקולקלות
> היו עליה שני כתמין אחד מלמעלה ואחד מלמטה אעים שהתחתון
והעליון קטן תולה את התחתון עד כגרים שאני אומר ממקום שבא
649, | הוריחי 35 | אנקלי 34 | שני אומר 33 | העליון בא התחתון
5 | דבר שמקבל 4 | שפתה שלא פשר . . . עלה 3 | הפנימית 1 | = Z
12 | מצרפין 11 | (Z. irrtümlich) ואין לך 8 | = Z 7 | מאכולת >
12 | (Z. irrtümlich) בר׳ צדוק 12 | = Z 12 | מיפין מיפין
=17 | ד = 16 | = Z 16 | משוך > הרי זה 14 | הרי > זה 13 | = Z
ונותן 25 | שתבדוק > את 24 | והיתה 21 | = Z 21 | אינה 17 | ד
ונמצאת גולגולת של 36 | ואין 34 | בו 28 | זו מהורה 26 | ממאה 25 |
8 | עז] עד 8 | צדדין 5 | סדין > 4 | = Z 4 | (die anderen Varianten bei Z. irrtümlich)
16 | בודקו 15 | ד = $^{13}/_{14}$ | ששה] עושה 11 | לננב 10 | היא >
> $^{25}/_{26}$ | ווסתה 25 | = Z $^{22}/_{24}$ | כתחלת > הוסת 19 | ושחק בודקו
651_1 | (Z. irrtümlich) ליממא 35 | = Z 32 | היתה . . . . . אינה ווסת
5 u. 7 | ואפילו בארבעה 3 | וזו וזו תולות . . . שורפות 3 | ומקולקלת
ר׳ יוסי] יומו 15 | ר׳ > ר׳ 15 | זוהים 12f | דיהא] זוהא 12 | נותנין
הראשון 19 | אף אתה אלו הייתה 17 | (vgl. ד) והשאילתו 16 | (vgl. ד)
שהוא מממא 29 | ויצא 28 | שאין טומאתן 26 | = Z 23 | במנה 21 |
35 | לבנה 34 | עשרים] ועשירים 34 | בכליבה 33 | אחד ואחד 32 |
מניחין > את 36 | ממיתתו 36 | ד = 36 | קשין 36 | מתציאין] מוליכין
12 | הלל > או׳ 6 | אחד 6 | אחד 5 | נעשית 4 | = Z 652_1 |
25 | נוגעין 23 | שמיסת 23 | = Z 22 | ומפני 21 | שבגבי 20 | ריבנטו
בכלים 30 | שפיכות 30 | שבשוקין 29 | נשמים 29 | חנויות 28 | = Z
33 | = Z 33 | יהא] יהו 33 | בה] לו 33 | = Z 32 | שילכו 32 |
=: Z 34 | ניכר 34 | מקום פרסות רגלי אדם 35 | (2 mal im MS.)

שהוא 3 | שלא > שמפו 3 | ואף 1 | אומרים > 653_1 | פרסות רגלי
13 | Z = $^{10}/_{12}$ | מליאה 10 | שנפלה 7 | כיון > 7 | ובתוכו 6 |
וירדו . . . 14 | ד = 14 | ובתוכו 13 | (Z. Irrtum) כמה > ועוד
16 | לחולין > 16 | קורט:כ ונפלו 16 | שיצא הימנו כמלאו $^{14}/_{15}$ | ונתמלא
פסקו . . . . תמצית > 22 | תמציות 21 | Z = 19 | תמציות 19 | מהן
בין שמקוה 28 | שהוא יכול 27 | כמי התמצית $^{23}/_{24}$ | ובצד 23 | (ד =)
ביגורת $^{29}/_{30}$ | Z = 28 | זה ברשות היחיד בין שמקוה זה ברשות חרבים
לעולם > הוא 32 | (vgl. ד) זו > 31 | ומקוה > זו 31 | של דסקם
או לבן חלוצה 36 | אמר > לו 36 | שהוא] שהיה 33 | לך > 33 |
בעצמו 1 | בן 654_1 | גרושה > או לבן חלוצה 37 | 2 mal נלמדנו 37 |
6 | כשרין 6 | כל > 4 | דין > 3 | מחירו > 3 | או בן 2 | בגופו]
13 | ד = 12 | לתוך איזה מהן 11 | Z = 9 | ומכתשת . . . לצדו
19 | היא 18 | יודע 18 | מהורות > 17 | ימבול 16 | בהם 14 | סאה >
24 | באחת 23 | ועשה ובשני 21 | Z = $^{20}/_{21}$ | ממומאה 20 | Z =
ממא 26 | (Z Irrtum) חמורה 26 | Z = 26 | ומבל 24 | ממא
(Z. unrichtig) מהרות > מהורות ואם 27 | Z = 27 | ומבל 27 | באמצע
מהרות > בראשון ועשה בשני $^{31}/_{32}$ | ארבעים > סאה 30 |
36 | וממומאה 35 | ואחד > ממא 34 | אחד > 34 | (ד vgl.) ועשה
כסלע 6f | מונחות 5 | תלויות 2 | 2 mal לישאל 655_1 | ועשו 37 | ממא
יוסי 13 | ויתלוש 12 | ממנו 11 | שיפילו 10 | פוסלין > את 10 |
אומר > משום ר' יהושע אף ימה ובלבד שלא ימבול ויערה וכן היה ד
18 | קני מדה זה הסליל המיט 17 | כתחלה 16 | ליגיון 14 | יוסי אומר
22 | גבי זו > ונפלו 22 | בין > 21 | חרדלית 19 | מטבילין > בו
ונפלו > לו 26 | Z = 26 | אבל > אמ' 25 | שאני] שני 23 | ונפתקו
35 | כדרכן 35 | שיבא ראשו > ורובו 34 | השבלין > כמות שהיו 29 |
ממא > נפלו על ראשו אבל 37 | נממאו וממאו 36 | שיהו 36 | או >
לא על רובו על רובו אבל לא על ראשו או שנפלו על ראשו ועל רובו
Z = 8 | נממא וממאן 4 | כדרכן 652_2 | שלשת לוגין מים שאובין ממא
657_{36} | (s. Zuckerm.) ושבארץ ישראל bis 657_{37} על דברו > 9 |
3 | לגדות 658_2 | Z = 39 | קרואן 39 | בעלי קריין] לבעלי קרואן
6 | במקוה 4 | (ד u. vgl. zu 614_{38}) ברמון] מיצק > אחד
10 | שהטהרות 10 | (vgl. Z.) וולפוה] וחילפוה 7 | Z = 6 | שקות
בחולה ובזקן טמא 14 | או חם 13 | Z = 12 | טמאה . . . . מהורה
ממאין ולא 21 | כשאמרו 20 | ד = $^{15}/_{16}$ > בילד ובבריא מהור
24 | באשה > בנשואה 23 | מכה 22 | המזבח] מכה 21 | מיטמאין

שפירשה 30 | יוחנן] יונתן 30 | ד = $^{29}/_{30}$ | לכלובי 27 | ופיגיע] ובפנויה
659_1 | והמבילו 34 | שאובין] מטאין 33 | המבילה 31 | זו 30 |
מתוכו 4 | וקטנה 3 | בנאין > מצד אחד 3 | Z = 2 | אינו אחד >
19 | המטפחות 12 | Z = $^{9}/_{11}$ | מן הצדדין 9 | Z = 8 | המיר 7 | זו 5 |
יד קרדום . . . יד מגריפה 15 | לכלובי . . . שבכוס ושבצלוחית 14 | חלקו
כדרכן > הכניסן שלא כדרכן 17 | הגלידו . . . . חוצצין > $^{15}/_{16}$ |
—אינה חוצצת ואם לאו הרי זו חוצצת 21 | הסטה 21 | כבא] כבין 20 |
Z = 34 | הוסכה 26 | ומורידה 25 | לגין שהוגנו 24 | במשהו] במשיחה 22
מטא > 5 | המבעות 660_1 | מאליהן > הרי אלו אין 36 | מנעל 35 |
אכילה] שתייה 14 | בתוך 13 | Z = 13 | מלי יין לבן וחלב אם רבו עליו
שתהא > 17 | טמא ה'] טהור התירו 17 | וירד 16 | לירד ולשבול 16 |
למטה 20 | בו > 19 | מהורין 19 | הבית > 18 | ומהור 17 | מנ־קה
עקיבא] יעקב 26 | מלמטה 22 | שיצאו > מלמטה 21 | והקיאן 20 |
ואין נבלה יכולה 20 | האבל > 7 | Z = 661_2 | Z = 37 | קלקי 28 |
34 | ממטין 33 | משקה 28 | Z = 27 | שייקנן 24 | והגריגרות 23 |
כקודש . . . כחולין 38 | את > 37 | Z = 36 | ופוסלות 34 | Z =
ושאר כל מי פירות 18 | לאוכלין 15 | נטמא אחד 1 | גימותיהן 662_1 |
25 | ושיליה 24 | והשיליה 23 | חזרו 22 | (Z. unrichtig) דבש תמרים]
הסיקן 35 f | במהרה 35 | לפסין 33 | Z = 33 | התנור > 32 | בהן
39 | ברי] באר 38 | (ד = מקום > מציאתן 37 | בשעת 36 |
אמרו לו > כדבריך 10 | Z = $^{9}/_{10}$ | ומצאתו 663_3 | בריא] באר
מטבילין > אותו 14 | (danach Z. zu korrigieren) הניחתו > 10 |
המאהילין 25 | הטומאה 17 | שיש בהן 16 | גבי גופו > מהרות 15 |
שני 36 | Z = 35 | מהור 33 | Z = $^{29}/_{32}$ | לכן 28 | נזרקת 25 |
ברי 8f | ברי 6 | שאני] שני 4 | אין 664_4 | Z irrtümlich 39 | שאני
15 | פיהו 15 | Z = 14 | טומאתה 11 | שנה > 10 | אחד 9 |
$^{23}/_{22}$ | רואין אותו כאילו > יין 22 | רוק > 19 | מסני > משקה
המלפפון 31 | יתר מכן 24 | רגלים 23 | הן מים . . . . . במים >
19 | הנוגעין . . . . כנוגעין 13 | ככר > של 665_1 | שבפיה 32 |
39 | לשאול > עליה 36 | ד = 29 | Z = $^{22}/_{23}$ | מטאה . . . מהורה
הרוב > תשעה צפרדעים ושרץ אחד ברשות היחיד 5 | כל > הבשר
ונגע באחד מהן ואין יודע באי זה מהן נגע ספיקו טמא פירש אחד מהן
לרשות היחיד ספיקו טמא לרשות הרבים ספיקו מהור ובנטצא תולכין אחר
13 | בשני ועשה 10 | ראשונות 8 | מוכיחות] מומחות 8 | מהן > 6 | הרוב
21 | ור' שמעון > בן יהודה 21 | נשאלו 15 | וזה > 15 | מוכיחות] מומחות

נקייה > מבערב 30 | מפני > 27 | שבא $^{26}/_{27}$ | בא] עמר 24 | פומר
1 | נטמאתי > טהור 667_1 | Z = $^{38}/_{39}$ | ואי זהוא 36 | טומאה 32 |
11 | אף > על פי 8 | 2 mal תשע 6 | היה] הו 4 | ומשהגיעו 4f | ואין
ברשות 13 | 2 mal im MS. אמר . . . . לבעלה $^{12}/_{18}$ | ספק רשות >
28 | Z = $^{24}/_{25}$ | טומאה 17 | הותרה 17 | כאן > דבר 14 | 2 mal
סלע . . . . . > $^{28}/_{30}$ | ספקו > טהור עלה לראשו ספק נגע ספק לא נגע
פלונית 38 | מפחים > 37 | Z = 33 | ובנו > 32 | Z = 30 | טמא
גגות 8 | בהן] בחג 7 | גדורים 7 | היורדות 6 | ורואה 668_2 | יחידי39 |
ושן . . . . . 31 | מפחים 25 | יחידי 20 | וריוח] והוה 13 | Z = $^{9}/_{10}$ |
שנכנסו . . . . . > $669^{3}/_{4}$ | תשחן 38 | אומר > אף 38 | תיכנם 35 | שן
עם הארץ] גוים 18 | שהגוי נשאל 16 | שהן 12 | ולינע 8 | בהן
מת > והלוקח כלים מאומני עם הארץ והמוסר 18 | (ד =) וטמאין 18 |
20 | וטמאין 19 | כלים לאומני עם הארץ טמאין מדרס וטמאין טמא מת
670_9 | מבשלת 38 | הבית 36 | מניחה 34 | שאינה 23 | ובית הלל >
15 | הזו . . . . שנו 14 | שאני] שני 14 | טומאת] טמא מת 11 | שהיה
20 | שנעשה 20 | ברי 19 | נסך > 19 | 2 mal גב 17 | ברי 16 | הזה
$^{32}/_{34}$ | והמוציא 26 | אדם > על גב עצמו מותר לו ואסור לכל אדם
גדורין 5 | לתוכה 3 | טמאה 671_2 | בטלה 38 | כינסן לאוכלין 38 | ד =
מעטן > 17 | בעלין 17 | עודהו] עוררו 16 | שהיא 6 | והתחתונים 6 |
31 | אפילו 29 | ויוליך > לו 28 | זיתיו 20 | זיתים ומבקש 19 | של
5 | אומרים > אף 672_1 | אם > 37 | במים] בסים 37 | גישין 36 | בכופש
| משיהלכו 17 | הקוסמים 16 | כינאי 16 | פירורין 14 | והעוטין . . כעומין
21 | משיסחטו] משיטחנו 19 | שיטחנו 18 | הולך . . . . . וערב > 17
זיתיו 29 | הרי > זה 29 | יעשה 26f | שנכנסו 25 | דעתו 22 | שכינסן
Z = $^{33}/_{34}$ | 2 mal חותם] משקה 33 | שניפצן > לגת 30 | 35
בורות 38 | חגיעה 37f | טהרו 36 | נסל הימנו 35 | אומר > אפילו
7 | נכנסין בזו ויוצאין בזו אין שם אלא 5 | טמאה 673_3 | קולטו,
שעקרין 22 | נתנן 10 | טולגן 9 | נצרין . . . . בצבוץ 7 | והעדשות
32 | אינו 32 | שק > אחד 28 | ונתנן 27 | מהן] ממנו 23 | שפקין]
39 | (Z. unrichtig) חטאת] יתן 36 | יוצא מכולו > 34 | וטמא] וזכה
יתן 10 | חטין 9 | Z = 9 | דקות . . . . טיפין > $674^{3}/_{8}$ | קורצוד
14 | עליו 14 | Z = 13 | (so an den meisten Stellen) יותן]
22 | Z = 21 | נטלה 19 | נתטלאו 18 | ובסמפיה 15 | במלאכתו
28f | דוסאי 28 | אם נגבו > ידיו 26 | שידיחו ידיו > ידיו 25 | Z =
דברי . . . . . אינן > $^{37}/_{38}$ | התרנגילה 35 | טומאה > 31 | יסיקם

14 | לצרפו 11 | ד = 7 | שיגיעו 6 | בתוכה 675_6 | (vgl. Z.) בכי יותן
19 | העלן 18 | אם חישב 16 = Z | ללתתן 14 | Z. irrtümlich
אמרו חכמים > 22 = Z | 20 = Z | 19 = Z | חילפתה בן קוינה 21 u.
כולה 30 | כפושה 29 | שיהא 28 | למטא > את 28 | אותו 24 |
36 | חנויות 32 | Z. unrichtig 32 | ד = 32 | מתרפפת 30 |
אם 5 | אמר > 4 | ותמצית 676_5 | (Z. Irrtum) מאיר] שמעון
Z = 11 | המקרא 11 | אלעזר 6 | של > ר' 6 | אונומים 5 | קבלן
14 | רואה 678_{12} — המסיט 676_{25} > 2 mal | יבני 12 |
ומטמא 21 | Z = 19 | מה > 18 | שאין 18 | ד = $^{14}/_{15}$ | לשתי
34 | מטרנין 31 | במצורעת 26 | Z = 24 | שהזב 23 | Z = $^{21}/_{22}$ |
> 36 | ציציתו 35 | של חמור . . . . של יד > פורקין מן החמור
2 mal נרה . . . . מטהרין $679^2/_3$ | (= Z) אם . . . . . עמד מהור
בבהמה 9 | ארבע 8 | כסאות 6 | שבראשה 2 | im MS. enthalten
הכלל 13 | באילן > 13 | ר' נחמיה 13 | Z = 13 | בה טמאה 11 |
רעדה מהורין . . . . המסה מטאין 14 | כל שהוא > $^{13}/_{14}$ | > הבאין
17 | הזב 17 | ואם 16 | זב 16 | ומשכב . . . כנגדו 16 | זב 15 |
20 | כובס 20 | שבעיקל . . . . מכביש 20 | קתבי 20 | אף 18 | מכריעין
ומושב > 24 | והדף שתחת $^{23}/_{23}$ | שחוזר בכולם 21 | שמעון אבנים
אילו הן $^{27}/_{28}$ | ושעל הזב] במשכב ומושב שתחת הזב 24 | שעל הזב
מקצתיים אילו שיניים וצפרניים שיער ושדרה אילו הן חיבוריים אלו ראשי
$^{29}/_{30}$ | דמעת 29 | (Z. unrichtig) כיהו ונירו וירוו 28 | אצבעות
32 | אינו > 32 = Z | 31 = Z (זיעה l.) | $^{30}/_{31}$ = Z | רגליו 30 | Z =
בהיסט > ואין לך דבר שמטמא בהיסט 680_4 | ויולדת 33 | לפי שאי
12 | מטאין 11 | אחד > פרש מטמא אחד ופוסל אחד 5 | בנומי 4 |
15 | הגידים 14 | שאסור 13 | משקה 13 | 2 mal מטמא 12 | שמנסכו
כרכה בסיב ובלעה . . . . . 16 | ומן בני מעיים 16 | הקרקבנין 15 | השהור
19 | ואכלו 18 | והיא אבית 17 | בסיב . . . . מהור > $^{16}/_{17}$ | מטאה
im MS. vor השמא . . . . . הגויה 22 | ובבית 19 | ובתוך 19 | כו
כביצה in der folgenden Zeile | 23 נבלת העוף השמא > השהור | 24
26 | שיהא בהן 25 | מטאין 26 | שהן 24 | 4 mal מן 25 | ור' חוניא
נותנין 36 | ר' יוסי ר' מאיר 36 | השמא 26 | אבר מן החי ומן] מנבלת
7 | ויטול לידיו 6 | נידונות 5 | אחת . . . . ואחת 681_4 | > לידים
והקופה אעים 13 | השידה והתיבה > 12 | בכותל > מטאה 7 | שפשף
Z = $^{15}/_{16}$ | שאין] שהן 14 | שידה ותיבה ומגדל 13 | שמקבלין אין
24 | נותנין] ניטלין 26 | כרי > 17 | כלים 17 | וכלי . . . וכלי 16 |

28 | מת > 28 | הספר 27 | מפני > 26 | ונותן] ונוטל 26 | שהוא הימנו > 31 | הפקיע את המוליאר ונטל 30 | Z = 29 | המים] הידים אצילי ידיו 32 | ידיו בין] חבית בין 32 | (vgl. Z.) או שנטל > 31 | מן הראשון . . . . . ועשה > $^{34}/_{35}$ | 2 mal נעשה 33 | ידיו 32 | $Z\ ^{2}/_{3}$ | בידו אחת] לידיו 682_{1} | בשני 35 | Z = 35 | (ד vgl.) טהרות תלויות > נטל את אחד 7 | מונחות 5 | מאחד מהן לידו 4 | irrtümlich מהן לידו אחת ועשה טהרות תלויות את השני ועשה טהרות את הראשון הרי אלו תלויות > $^{7}/_{8}$ | טהורות > את הראשון ועשה 7 | ולא עשה כטומאתה טהורה > היו ידיו אחת טמאה ואחת 10 | נגעו שתי ידיו > 9 | = 21 | שלא 16 | Z = 14 | נגעה שתי ידיו אחת 12 | בשתי 11 | ולפניו השניים 25 | וטמאו 24 | לאו > ידיו 24 | Z = $^{23}/_{24}$ | Z = $^{22}/_{23}$ | 32 (vgl. Z.) | ונטל . . . . . לפ־ק > $^{27}/_{29}$ | Z = 26 | > בשניה ושמא 33 | 3 mal משום > 33 | שמא] טמא 32 | Z = 35 | שמתחלה 35 | שמא > 34 | מיד רביעית 34 | ושמא 34 | 2 mal 683_{2} | ומתערבין | פי > שחוזרין 36 | זו . . . . וזו 35 | ושחוזרין > ואו > 15 | של ספר] ספרים 9 | ספר 9 | הספרים] של ספר 8 | Z = (Z =) לכם > 20 | אמר > לי 20 | Z = 19 | דורמסקית 18 | ובלבל 29 | בקהל ״י > אמר לו ר׳ יהושע 28 | (ד =) היום > 20 | 33 | אני > 33 | כך] אף 32 | עדאן 31 | ״י > אמר 21 | וערבב] מן . . . . > $684^{1}/_{2}$ | הכתוב > 34 | למצרים נתן להם 34 | שמעת 4 | שהוא בא 4 | הבאה 4 | את] אם 4 | Z = 3 | Z = 2 | אדמתם השם > בשחרית בלא טבילה אומ׳ פרושין 7 | חולקת 5 | הרי > היא 2 mal להפריש 14 | קובלנו עליכם טובלי שחרין שאתם מזכירים את השם התבלין . . . . > $^{18}/_{19}$ | וטמאים] ואין צריך לומר 17 | נשכו נפסלות 14 | את חברו 22 | והשנינית 20 | גמליאל > או׳ מאיר 19 | המטאות 27 | שאוכלין 26 | וטטמאין 24 | וטמאות] ופוסלת 24 | וחברו את חברו 29 | במשקין 28 | טמואה 28 | אין 28 | אחרים > טמא 28 | וספקן 31 | ומשקין וכלי] טמא כלי 30 | בגדים . . . . . אדם $^{29}/_{30}$ | בכל 33 | הגוף . . . . המשקה 32 | המקוה] המשקה 32 | 2 mal מה > אם > 36 | מקל 36 | טמא 35 | טמואתה 33 | הגוף > ואין להם מדברי תורה 5 | טמאין] ימאו 3 | ד = 3 | אין 2 | אם > 685_{2} | שצף 10 | הקופה 10 | ד = 8 | חמיתה 8 | Z = 6 | שקרא 6 | ידו 16 | ד = $^{14}/_{15}$ | מצדה 14 | לבור] לו בבור 12 | הימנו 12 | . . . . . יין אוחזין אותו בזה ובזה אין לו20 | בכולן > מן הצדדין 17 | בפנים 17 | 23 | בגדול ר׳ יהודה אומר > 21 | אוחזו . . . . . ולא זה] בזה ובזה

ר׳ יהודה 25 | ואין 25 | שאינו 23 | ואם > 23 | שנמשך 23 | חיה > 29 | בטקצתן שלא 27 | וצף 27 | תרומה > שנגע טבול יום 27 | על . . . . . > $^{30}/_{31}$ | ר׳ יהודה > ור׳ מאיר 30 | ונגע . . . . בביצה > מן השפה ולפנים חבור > 33 | העשוי כמין כובע שאין חיבור 32 | ידו התחיל למרוף אינו חבור > 35 | זה > אין 35 | שנקפן (vgl. Z) מקצתן הרי 3 | כענולי > של 2 | עצמן 2 | Z = $686^1/_2$ (vgl. Z.) את העיסה] לה חלה 7 | לשה 7 | כטמא 6 | כטהור > דברי רבי 6 | זה שלשית 8 | בנחותה 7 | מפרשתה ומנחתה 7 | (vgl. Z) הימנה] לה 7 | (vgl. Z.) חידשו 10 | והשלישי 9 | Z. irrtümlich $^3/_{10}$ | לשין 8 | מבולת 8 | לבור > וחזר ונתנו במקום שלא תתגלגל 11 | ותניע 11 | ונתנו 11 | הסופרים $^{12}/_{13}$ | הבד] הבור 12 | היה תורם 11 | ולשפכה] נשפכה 11 | ותניע לבור מעשר > 16 | בתרומה 16 | יין ושמן 15 | הרי זה שלם ואם לאו אין זה שלם כאחת 17 | היה תורם] הפריש 16 | חרי זה] אינו 16 | שבשאר 16 | $^{16}/_{17}$ | אף תרומת המעשר אינו שלם] בשאר כל הפירות הרי זה שלם 17 | 28 | והאסטסינין | יבשין לא טמאין 26 | ועלי > 25 | Z. irrtümlich מיטמאין > 29 | ושל 29 | דברי ר׳ מאיר > 28 | והנפים מטמאין ומיטמאין להכנים . . . . שיעורן 33 | Z = 32 | מצטרפין מפני שמשמר 30 | in der תבואה . . . . בעתר $^3/_3$ | לתלותן 1 | אם > 1 | מטמאין 687_1 | חילפות . . . טמא 5 | שלקטן 4 | Hdschr. hinter מצטרפין in Zeile 5 12 | אין זה 9 | (vgl. Z) או בקיסם הרי > 9 | קינרום 7 | . . . עמה 27 | ושבקולית 19 | וחקורנית 17 | ובמסרוק מהור 12 | טמא 12 | Z = (Z. irrtümlich) אם (vgl. Z.) | 32 | פולין] קילין 30 | Z = 27 ששלקן 1 | Z = 688_1 | מטמאין . . . . לאוכלין מטמאין 33 | Z = ולפקל 7 | ד = $^5/_7$ | מטמאין | Z = 3 | באיבהן 3 | (Z. irrtümlich) 12 | מלפין 11 | Z = $^9/_{11}$ | כור > התחיל באחד מהן 8 | ולקלף] שתים . . . . שלשת 14 | ואין חיבור 13 | עמה אינו חבור והשאר חבור ור׳ יוסי 14 | בה אינו חיבור והשאר חיבור 14 | . . . . באחת . . . זו 16 | בו > אין 15 | חציה . . . . וחציה 15 | אמר > 15 | וחכ׳] אע׳פ שריסס > 17 | Z. wohl Druckfehler $^{11}/_{16}$ | והשאר > אין 24 | נפלו 24 | הליזביז והטה 23 | מלמטה אבל > $^{21}/_{22}$ | (ד =) אוכלין > 6 | עוף 3 | וחשב 2 | ד = $689^1/_2$ | Z = $^{28}/_{29}$ | הגדילה 8 | מעשרות 7 | לר׳] ור׳ 7 | לאוכלין > 6 | כינסן לאוכלין בשלה דעתו 13 | הטתיקו 11 | והחרובין 11 | מעשרות 10 | זיתי 10 | שהן] שאין ומטמא . . . . . > 17 | Z = 15 | המתיקו 13 | הנכבסים 13 | ותורמסין דמים טמא 22 | Z = 20 | כלאי 18 | (ד =) ערלה > 18 | כפניות

בוקיה 29 | אתה כפרת 28 | Z = 25 | (vgl. Z.) . . . . אין מטמאין 32 | Z = 32 | אדם 32 | שיפסלו] שיבטלו 31 | בתבלין] טובלין 30 | היא < 690_1 | באביהן, < 33 | (ד =) שאין מקבלין] שחיו מקבלות (ד =). הכל מודין < 2 | בטיט > האולירין 2 | מחוברת] מקבלת 2 |

2. Chullin.

הפניון 33 | לחבירה 31 | שיניה 29 | ואם 29 | לגוי] לגור 500_{28} שחט 501_1 | כלבנה מותרת 38 | ומוגרמת 37 | או < 34 | שלא 34 | 10 | פסול < כשר 9 | הפלגים 9 | החיצון 8 | Z = 5 | Z = 2 | בחצוצרת 20 | חצוצרת 18 | העולמים 15 | פסול 14 | ? Z 11 | עבודה העמים: [28] < הזתים 28 | ובשעה 27 | משום 27 | . . . . בחצוצרת Z = 35 | (vgl. Z.) בשקדים < 31 | גרעינות טמיאה 28 | (ד vgl.) 11 | שחיטה 8 | לאו < שחיטתו 5 | לכך 5 | כשרה] פסולה 502_3 | כשמצאה . . . . 11 | נגנבה בהמתו נגנבה תרנגולתו . . . נגנבה בהמתו 20 | ופסקן 19 | מליתו 15 | ומטמאה 14 | תרנגלתו 12 | כשמצאה והמוציאה 27 | Z = 26 | היגעה 26 | ובידוע 25 | ? Z 23 | ושחיטתה לשום 4 | ? Z 3 | ולא < תשלם 503_3 | ולא אמרו < 33 | זרק 32 | 15 | פנטירא 15 | רמה 14 | אומנות 13 | מלמדין 12 | ופתן 11 | mal 3 שלא אמר ר' אליעזר אלא לו ור' אליעזר [20]/$_{21}$ נדירן 17 | רמה 17 | רמה סכניא 26 | irrtümlich Z 24 | Z = 22 | שהסבות 22 | לא נתכוון היא 33 | הירדן 33 | mal 5 לשום 30 | ונתפשתי 27 | פנטירא 27 | 16 | אלעזר 15 | נחתכה 13 | ודרוסת 9 | העיד < נתן 504_6 | לפיכך שלפוחית 29 | וסרוקת 27 | ומשלים] ומשליכו 24 | עור < 24 | בידי 6 | נקובת 3 | ? Z 2 | בעוף] בבהמה 505_2 | Z = 35 | שלפני 34 | Z = 14 | מותר משום טרפה 13 | הנוצה 11 | רצצתה 9 | נפלה 29 | מפרים 21 | שקרמו קרמו [19]/$_{20}$ | שינים 19 | Z = 15 | לא < היו < Z = 32 | irrtümlich Z 30 | הוא < 30 | ועגולגלת 30 | 506_5 | אלעזר בר' < 35 | ר' יהודה . . . . אף חמורד < [34]/$_{35}$ 10 | ואחר כך שחמה שחמה < 9 | אכנתם 5 | והפולמים 5 | להשירן 20 | במגע 18 | ? Z 17 | חתכה 17 | ? Z 12 | הוא] זה 11 | חחזירו irrtümlich Z [26]/$_{27}$ | בנו < שנא' אותו ואת בנו 25 | כחה 22 | ששחיטתה [34]/$_{35}$ | אינו 33 | ומטמא טומאת אוכלין < [31]/$_{32}$ | ואוכל < ממנו 31 | Z = 2 | שגידולה 507_1 | שלשה < ימים 37 | ופסול במתנות 14 | אמה < ואם אם אמה 13 | Z = 10 | הנוחר 7 | Z = [6]/$_7$ | ובכוי

מותר 19 | משחשיכה > שחמה משחשיכה 19 | בלבד > 18 | חמשה
? Z 25 | ואלו 21 | להודיעו 21 | בארבעה 20 | (Z irrtümlich) אסור]
36 | וודאו 35 | שודאו 34 | אין 34 | Z = $^{33}/_{34}$ | שאין ודאו 29 |
8 | השוחט > 1 | והמעקר 508_1 | גוים 37 | Z = 37 | ר' אבהו
12 | ואל יכסנו] אבל לא 11 | Z = 11 | Z = 10 | הזבח] הנפש
השוק] השוף 31 | ? Z 30 | וחלבו 20 | Z = 14 | בשחולת 14 | בנבבא
חייבין > 9 | וחייבין 5 | עומדין 509_1 | גיד 35 | שיאכל 33 | מן] הן 31 |
נותן 28 | שכולו 27 | ומפשילן 24 | אפיקולים > אומר 21 | עליו
יאכל] יתבשל 35 | זה > וזה 34 | יבשל 33 | ומוציא את דמו 31 |
עמור > 37 | שבשלו 36 | Z = 35 | שיהא] שהוא 35 | חייב > 35 |
7 | חלב > 5 | קיבת נכרי $^{3}/_{8}$ | גדי > גדי 510_2 | . . . . בחלב
11 | קרקפלון 11 | שאין] שיש 11 | שעיברן . . . . שהולך 9 | ? Z
בלבד > 38 | ומנכה למכח 37 | ד = 36 | מטאה > בראש 32 | אוכלין
ושבמוקדשין 17 | Z = 17 | Z = 16 | שהיו 4 | כמשמעה 511_4 |
צאוי 29 | אחרת 26 | אומר > ראשית 26 | וניפדו 23 | חייבין 22 |
.המוב] הזה 18 | ימיו > של זה 17 | שמתו 512_6 | ביהודה 30 | (ד =)

3. Baba bathra.

10 | ואת החול > jedoch ,ד = 6 | זה מרחיק 4 | חופר 398_4
20 | את התינוקות 18 | (vgl. Z.) הכולייא 10 | (ד =) מפחים >
26 | יראה] יהא רואה 22 | לול 20 | לו > 20 | (vgl. Z) עושה] הוא
399_5 | ינשכו > את 31 | תדירה 28 | רוח 27 | מחמישים 26 | שנמצא
17 | (vgl. Z) ד = 13 | מלמעלן 10 | ובחרוב 10 | להן שם 9 | ד =
עמו > 20 | Z. irrtümlich 19 | ד = 18 | ד = Z; vgl. Z | ist nicht
באחד > 29 | במענה 29 | שערים 29 | ובאחרונה 27 | אינה > 23 |
30 | (ד =) ככל אדם 30 | Z. | ד = Z; vgl. | ist nicht $^{29}/_{30}$ |
הרי > 400_2 | אומן > אמר לו תן לי את שלי 33 | מאפיטרופסותו
(vgl. Z.) החזיק האב 5 | האב שנה > אחת 4 | . . . . . והבן שנה
22 | הרי זו] אינה 17 | זו 17 | וכילכלו 13 | (vgl. Z.) להזמה > 6 |
$^{26}/_{27}$ | (vgl. Z.) הרי . . . . . לרוחבה > $^{22}/_{24}$ | זכה בקרקעות > זכה
אחריות 28 | במכירה 28 | שכר . . . . . לא החזיק בכולן >
6 | ונותנו 4 | רוסיקא 403_3 | קורא . . . . . להן חזקה > $^{31}/_{32}$ |
הולד 10 | שפחה . . . . . לך > פרה מניקה אני מוכר לך 9 | חשירים
11 | (vgl. ד) שעייא] שעממת 11 | (ד =) לו > שפחה זו 10 |

וסנפו | 13 = ד | $^{13}/_{14}$ ist nicht = ד; vgl. Z. | 17 > של | 17 שיש | 18 Z. יונין wohl Druckfehler | 21 גרופות | 404_2 Z. irrtümlich | 2 לא] ולא (= ד) | $^{6}/_{7}$ > שיבשה . . . . | $^{7}/_{8}$ הקרקע 3 mal im MS., ועמד . . . . . בעל השדה $^{9}/_{10}$ | את השדה schliessend | 8 בעל השדה, zuletzt auf בעל הכרם 2 mal auf ונוטע] וזורע | 9 קרקע (Zu $^{6}/_{7}$ — 9 vgl. Z.) | 14 > שאינה (vgl. Z.) | 15 > מקומו . . . . . אימתי | $^{18}/_{21}$ > ראשון | 18 = ד | מידה . . . מידה 27 | ד = 21 | ד = להרתיע 33 | במאזנים 28 | וקצר משל 34 | (ד vgl.) להטותה > ולא להושיבה 34 | קומץ 1 | (vgl. Z.) בשמן 405_1 > מים] יין 35 | ד = 35 | קיסטרון 9 | (vgl. Z.) בפילון 2 | (vgl. Z.) רביעי . . . . . רבע 12 | (vgl. Z.) ד = 11 | (Z. irrtümlich) קונטרוסין קונטרוס שתי 22 | בשמינית 19 | ד = $^{18}/_{19}$ | 23 | (ד vgl.) סעמים 24 | (vgl. Z.) ושתי פרוטות שמין 24 | הניצין הדרם 23 | ד = פיטסות 31 | (vgl. Z.) נאות פיטסות 35 | מסתכרין 24 | (vgl. Z.) ממני הרי 18 | ד = 16 | ולא 14 | מזוזות 11 | מדינה > היא 9 | 23 | (ד =) אמר . . . . שמו 22 | בקדירה 20 | אני נותן לך > את 24 | עשרים > סאה 23 | ד = 23 = Z | 23 = ד | מכר] אמר ד = 29 | הימנו 27 | (vgl. Z.) ולנכסין 26 | ד = 25 | סאה > לטפח] לגופה 407_1 | ד = 30 | (Z. wohl Druckfehler 32—$^{27}/_{28}$) מערות > ר' שמעון או' ארבעה מארבע רוחותיה 2 | מערה 1 | (vgl. Z.) ד = 8 | ד = 8 | פיחת 7 | הן . . . . הן 6 | שאמ' 5 | (vgl. Z.) בית . . . קרקע $^{9}/_{11}$ im MS. 2 mal | 9 ובמצרניו; das 2. Mal 12 | או' זה לזה > אמר 12 | ד = 12 | שדי 11 | ד = 11 | ובמצריו צפון . . . יד > אני 16 | ובית 13 | שדה > 13 | אומר 13 | שדי 20 | חזר 20 | אפי' $^{19}/_{20}$ | הבאו 19 | האחין 18 | ד = 17 | מוכר לך ובשעת מיתתו אמ' בני Z, jedoch = 24 | עמדה 22 | ד = 21 | כל 27 Z unrichtig | אינו נאמן > היו מוחזקין בו 27 | ד = 26 | ד = 25 | אחיו > ובשעת מיתתו אמ' בני הוא נאמן היו מוחזקים בו 27 | ואינו 33 | מוחברת 32 | הבכור 11 | היו מוחזקין בו > $^{27}/_{28}$ | שהוא בנו 7 Z. irrtümlich | ד = 7 | מניכסי 5 | בניין 408_1 | ד = 34 | נוטל מן היוצאין $^{12}/_{13}$ | נטלו בית לתך > לתך 10 | ד = 9 | ירש 8 | ממצרים ומן העומדים בערבות מואב נוטל שני חלקים מיוצאי מצרים ולא מן חלקים > 16 | (vgl. ד u. Z.) העומדים בערבות מואב ולא מיוצאי מצרים 18 | הטלוננים 18 | חלק של מרגלים 17 | חלקן 17 | (ד =) בנחלה

25 | ד = 25 | ד = 23 | לאו 22 | בשוה > 21 | בני 21 | ד = ונוטל > עוד מאתים דינר 26 | מאתים > דינר 26 | רוצה . . . . רוצה 8 | ד = 7 | היורשין 409_6 | שלהן > 28 | חובו > 26 | (vgl. Z.) מת > סל' לפל' ואם פל' לפלני 9 | שדה פלוני] תנו נכסי 9 | בערכין (vgl. Z.) | 10 > השיני . . . . לשלישי (Z. Druckfehler) | $^{11}/_{12}$ דברי) ד = 13 | מת ינתנו . . . . . אוכל פירות > (Z. verdruckt) רבי im MS. jedoch vorhanden) | 14 כאחת (Z. unrichtig) | 19 = ד | לי > 24 תהא (= ד) | 28 | אפימרוספין 26 בשם 17 | עושין אפימרופוס 410_7 | האמורות 31 | ד = 29 | שמינוה 24 f | משל בית אבי אבא הן או משל בית אבי אימא הן 21 | (vgl. Z.) יצאת כתובת . . . . חוב 33 | נוטל 31 | ד = 30 | ד = 27 | במחבא 9 | גובה] כופין 7 | יירש . . . נכסי יצאת 6 | כהן] לו 411_1 | עליהן 20 | והרי הוא בן חורין > 19 | במתנה 17 | בנכסי 16 | וקנו 11 | עבדי יורשת ועמדה] משרת 26 | דיותימין . . . . זה כמתנה 21 | יעשהו אינו גובה > 28 | והביאוה לבית דין הרי זו לא תאמר 27 | (vgl. Z.) 30 | ולאחר מהם] ולאחר זמן 29 | כתובתה > 28 | אלא לפי חשבון והביאוהו | 32 = ד (in den Varianten l. 32 für 30, פסל st. פסל); 412_1 | שניזנתה ניזונתה מטיל לעצמך 34 | (ד =) כאן 34 | vgl. Z. 13 | בה > 11 | משמטה 11 | שלח 8 | זה] אילו 7 | נפל > 1 | ד = לומר לו כדרך שעשיתה עמי כך אני עושה $^{14}/_{15}$ | שושבינות] בפומבי 22 | ד = 21 | בהייה 20 | לכשתשא 16 | (ד vgl.) עמך בבתולה > 30 | (ד =) שהיה 24 | אם היה > 23 | (vgl. Z.) מרע > מי מזרחו . . . . . לפלוני > 31 | של יין נתונות > $^{30}/_{31}$ | של יין נתונות 413_3 | 31 Z. irrtümlich | 32 בשבת לא | 33 Z. irrtümlich | 4 | ד = 4 | (ד vgl.) משוט > אי זהו מקושר 4 | דברי > 3 | השיב 8 | ד = 6 | (ד vgl.) שם] מקום 4 | שם הלוקח > (Z. irrtümlich) בדינרין 9 | (Z. irrtümlich) נותן לו > שני דינרין 9 | שבת] חרש של כסף | 9 Z. irrtümlich | 10 = Z, jedoch hinzuzufügen דהב 14 | ד = 14 | (vgl. Z) ד = 13 | מדינר > של 13 | (ד vgl.) 18 Z. irrtümlich | לוה 18 | שוה 15 | ד = 15 | (ד vgl.) שהוא > שוה כותבין > 24 | קישורו 22 | (ד vgl.) מפלוני ופלוני לוה $^{21}/_{22}$ | המקבל > שטרי מקח וממכר שטרי ערים שטרי עריסיות 27 | שטר פרוסכול 28 | גזרי . . . . ופרוסבלין 27 | (ד = Fortsetzung) . . . . ד = $^1/_2$ | 414$_1$ Z. irrtümlich | ד = 30 | ד = 28 | ד = 28 | 16 | Z. irrtümlich 15 | (ד vgl.) והוצאה לאמצע 15 | נימוק 12 |

אותו < דורשין | 21 = ד | 22 שמרו (Z. wohl Druckfehler) | 24
השמרות | 26 שיסרע [שאפרע] | 27 = ד | 27 Z. irrtümlich | 28
| ד = 28 | מידי ערב < הרי זה

Die nach Raschi benannten Gebäude in Worms.

Von **A. Epstein**, Wien.

Drei Gebäude trugen in Worms den Namen Raschi's. In früherer Zeit waren es das Wormser Bet ha-Midrasch und das kleine zu diesem gehörende Bethaus, welche nach Raschi genannt wurden. Später trug das kleine Gebäude, das an der Westwand der grossen Synagoge angebaut ist, den Namen Raschi's und wird noch in unseren Tagen Raschi-Kapelle geheissen. Der Name Raschi's wurde den erwähnten Gebäuden in dem Glauben beigelegt, dass Raschi in denselben seine Lehrthätigkeit ausgeübt habe. Den Besuchern der Raschi-Kapelle wird der Stuhl gezeigt, auf dem der grosse Lehrer seine Vorträge abgehalten habe. In diesem Sinne ist die Bennenung der Gebäude nach Raschi eine unrichtige, denn Raschi übte in Worms zu keiner Zeit eine Lehrthätigkeit aus. Ueberdies stellen die Nachrichten, welche sich über die betreffenden Gebäude erhalten haben, ausser jeden Zweifel, dass diese zu Raschi in keiner Beziehung standen, und dass die sogenannte Raschi-Kapelle viele Jahrhunderte nach Raschi erbaut wurde. Ich erachte es bei der grossen Bedeutung Raschi's für angezeigt, auf dieses Thema näher einzugehen.

I. Raschi in Worms.

Raschi lebte, wie bekannt, von 1040 bis 1105. Er studierte in seiner Jugend in Deutschland, zunächst bei Jakob b. Jakar[1]) und Isaak ha-Levi in Worms, und dann

[1]) Folgende interessante Episode theilt ein Schüler Raschi's mit: ורי ספר לנו מעשה שהביא נוי חביות של יין לישראל בגרמיישא וכוי והתחיל רבו היר יעקב בר יקר להבריח את עצמו כדי שלא ישאלוהו להורות על היין

bei Isaak b. Jehuda in Mainz. Das war zwischen 1055 und 1065. Raschi kann nicht viel früher als 1055 Worms besucht haben, denn er war damals schon verheirathet[1]). Er kann aber in Worms nicht lange nach 1065 geweilt haben, denn er korrespondierte mit seinem Lehrer Isaak (er starb um 1070) von Troyes aus. Raschi verliess also Worms noch bei Lebzeiten seines Lehrers Isaak.

Als Raschi in Worms weilte, hatte er ein Alter von 20 Jahren oder etwas darüber erreicht. Er war aber in seinen Studien sehr vorgerückt und fühlte sich berufen, seinen Lehrer Isaak auf einen Irrthum aufmerksam zu machen und eines Besseren zu belehren[2]). Es ist aber aus-

---

ורדפו אחריו מורי ור' שלמה עד שהשיגוהו ושאלו את פיו ואמר להם סותר. Luzzato in נחלת שד"ל S. 40 aus פ' האסופות. Salomo ist wohl Salomo b. Simson, der ebenfalls ein Schüler Jakob b. Jakar's war. Das Benehmen Jakob's in unserem Falle stimmt mit seiner grossen Bescheidenheit, die Raschi mit den Worten schildert: כי ידעתי מדתו בחר לו בנדולה מכולם (nämlich die Bescheidenheit s. Arachin 16 b) והנהינ עצמו כאסקופה הנדרסת ושם עצמו שירי שיריים ולא מלאו לבו לעטרת הראויה לו לחדש דבר בדורו (Machsor Vitry S. 358). Im Buche der Frommen wird wieder von Jakob erzählt: כי רבינו יעקב ברבי יקר היה מכבד בזקנו לפני ארון הקודש ובשהיו הקהל הולכים לפני המלך או לפני השלטון היה חולץ מנעליו ואמר עני אני, הם בכספם ואני ברחמים ובתחנונים, ונמצא שהם בשלהם ואני בשלי. וכן נהגו חסידים אחריו. פ' חסידים, ed. Krakau, N. 1135, ed. Berlin, N 991.

[1]) In חפש מטמונים S. 2 schreibt Raschi: כי חסר לחם ועדי לבוש ורחיים בצוואר שמשתי לפניהם . . .

[2]) Pardes N. 242. In Worms scheint Raschi die erste Version seines Kommentars zum Talmud geschrieben zu haben, s. MS. 41, 258. Cod. Halberstam 345 (s. קהלת שלמה, S. 68) bringt Folio 104 (N. 897) laut Abschrift in meinem Besitze Folgendes: מעשה בא לפני רשי ברנמייזא (בנרמייזא l.) באחד שקנה מחבירו סחורה ולא רצה ליתן הדמים שעכבם לפני (ולפי l.) שהלוה מעות לאשתו קודם שנשאה לו, ולא היה לו (לה l.) לפרוע, ועכשיו תובע מבעלה. והורה רשי שהדין עמו והביא ראייה מדתני' א"ד (אדם l.) סביא קרבן עשיר על אשתו שכך כתב לה ואחריות דאית לך עלאי מן קדמת דנא (Baba Mezia 104a) פ' אשה שיש עליה קרבן לידה שהיא קרבן ע . . . (עצמה?) והייתה עניים (ענייה l.) וצריכה להביא קרבן בדלות ונשאת לאדם עשיר, בעלה מביא קרבן עשיר בשבילי וכן כל קרבנות שהיא חייבי ונתרצו הדבריים לפני ריא (ר"ם l.) בר אלכסנדרי ואמר יפה הורה. זה נמצא בילקוט ישן נושן. Danach hätte Raschi schon in Worms eine Entscheidung getroffen. Aber die Relation scheint mir aus verschiedenen Gründen unzuverlässig zu sein. Wir dürfen von Raschi, selbst in seinen Jugendjahren nicht

geschlossen, dass Raschi schon in seinen Studienjahren eine Jeschiba in Worms an der Seite seines Lehrers aufgeschlagen hätte.

Während seiner Studien pflegte Raschi dann und wann seine Familie in Troyes zu besuchen und kehrte dann nach Worms zurück[1]). Nach der Beendigung der Studien in Worms ging Raschi auf einige Zeit nach Mainz, wo er bei Isaak b. Jehuda hörte. Von Mainz kehrte er gegen 1065 nach seinem Geburtsorte Troyes in Frankreich zurück, wo er sich für immer niederliess[2]) und seine glorreiche Thätigkeit bis zu seinem Tode ausübte.

Raschi selbst bezeugt, dass er, nachdem er sich in Troyes niedergelassen hatte, Deutschland und seine Lehrer nicht mehr besuchte[3]). Dies geht auch aus der Correspondenz Raschi's mit seinen Lehrern und aus seinen sonstigen Schriften hervor. So schreibt Isaak ha-Levi an Raschi und versichert ihn, dass er sich immer bei Reisenden nach dem Befinden des geliebten Schülers erkundige[4]). Wir besitzen noch andere Responsen, welche Isaak an Raschi nach Troyes

---

eine solche unsinnige Entscheidung erwarten. Auch gibt Raschi zur Stelle eine andere Erklärung, nach der jene Entscheidung ausgeschlossen ist. Ferner führen ältere Autoren die erwähnte Entscheidung nicht im Namen Raschi's, sondern im Namen eines רב אחד an. So schreibt Or Sarua zu Baba kamma N. 355—356: בפרק המקבל: רי יהודה היה דורש לשון הדיוט דתניא רי יהודה אומר אדם מביא קרבן עשיר . . . פירשי זצ"ל . . . והרב רי אלחנן בן רי יצחק ז"ל כתב . . . ומה שמצאנו כתוב שהורה רב אחד שהבעל חייב לפרוע חובות אשתו . . . וכשהריני (וכשהרצו l.) הדברים לפני רי משה ב"ר אלכסנדרי אמר שיפה הורה, אין בדבר זה ממש . . . Aehnliches schreiben unsere Tossaphot zur Stelle: שהורה (l. אחד) ודלא כרב אחא שהבעל חייב לפרוע חובת אשתו . . . Man sieht also, dass Elchanan, Or Sarua und unsere Tossaphot nicht Raschi, sondern einen unbekannten רב als Urheber der verfehlten Entscheidung nennen. — Ein Mose b. Alexandri ist mir unbekannt. Ein Alexandri b. Mose starb 1096 in Worms den Märtyrertod (Salfeld, Martyrologium, S. 8).

[1]) Pardes N. 242.

[2]) Graetz VI, 78 sagt: Im Alter von 25 Jahren (1064) liess er (Raschi) sich bleibend in Troyes nieder.

[3]) S. 2: חמש מטמונים שבתי מה לא עמדה לי (l. ומאשר (ומעת אשר שעה להקביל פניהם . . . .

[4]) Ibidem S. 10: וידע כי אני אוהבו יצחק לוי שואל לכל עובר ושב שלותו וחניתו ושש אנכי על טובתו . . .

richtete[1]). Raschi verblieb also von 1065 bis 1070 in Troyes. Dort finden wir Raschi auch nach dem Ableben Isaak ha-Levi's. In dem Gutachten Raschi's, welches nach Worms gerichtet ist, spricht Raschi vom Tode Isaak's[2]). Dies Responsum war, wie wir aus Or Sarua II, 75 erfahren, nebst Raschi auch von dessen Schwiegersohne Meir unterzeichnet. In Beza 24b spricht Raschi von einem Briefe, welchen er aus Worms bekam. Raschi lebte also auch nach dem Ableben Isaak's, und schon als Schwiegervater, in Troyes.

Wir haben überhaupt das Leben und Wirken Raschi's nur in Frankreich, nicht aber in Worms zu suchen. In Frankreich finden wir seine berühmten Schwiegersöhne und Enkel, und in Frankreich wirkten seine Schüler: Jakob b. Simson, der Lehrer des Jakob Tam[3]), Schemaja[4]), Jehuda b. Abraham in Paris, Matatja b. Mose in Paris und Simcha aus Vitry. Dagegen finden wir in Deutschland keine Schüler Raschi's bis auf einen einzigen und zweifelhaften[5]). Ferner besitzen wir mehrere Schriften aus der zweiten Hälfte des 11. und aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts, in welchen sich die damalige litterarische Thätigkeit der Gelehrten am Rhein und Raschi's treu wiederspiegelt, (Pardes, das Buch אסור והיתר, das Buch האורה u. s. w.), und in keiner derselben wird Raschi als Lehrer in Worms erwähnt.

---

[1]) S. בית תלמוד II, 296 (dasselbe Hurwitz in מפתח ומבוא למחזור ויטרי S. 174), und Monatsschrift 1886, S. 76 über die Nachlassenschaft eines Joseph b. Isaak, der in Troyes Kantor war.

[2]) Machsor Vitry, S. 358.

[3]) S. über ihn R. d. É. j. XXXV, 240.

[4]) MS. 41, 257.

[5]) In MS. 41, 303 wies ich nach, dass Natan und Menachem, die Söhne Machir's aus Mainz, keineswegs Schüler Raschi's waren. Es verbleibt also nur noch Isaak b. Ascher ha-Levi aus Speier, der auf Grund der Tossaphot zu Nidda 39b und 43a als Schüler Raschi's betrachtet wird. Dies ist aber sehr zweifelhaft, s. Gross, R. d. E. j. VII, 73. Der Schüler heisst in Tossaphot ריב"א, und diese Abbreviatur könnte dort mit mehr Recht in ר' יהודה בר אברהם aufgelöst werden. So auch in M. V. S. 418. Der Anonymus bei S. Luria, Resp. N. 29 berichtet: ומלך אחריו (nach Raschi) ר' שמואל בר מאיר ושמשו לפניו . . . וריב"א בא . . . לשמש לפניו ושב למקומו. Demzufolge soll ריב"א ein Schüler des R. S. B. M. gewesen sein, was aber sehr unwahrscheinlich ist, s. MS. 41, 470.

Die Lehrthätigkeit Raschi's in Worms ist somit ausgeschlossen[1]), und ist eine der vielen Legenden, welche an den grossen Namen Raschi's anknüpfen[2]).

II. Das Bet ha-Midrasch Raschi's (die Klaus).

Das Wormser Bet ha-Midrasch befand sich in dem grossen Gebäude, welches südlich von der grossen Synagoge hinter dem Garten steht, und woselbst sich gegenwärtig das jüdische Spital befindet. Ich stelle hier alle mir bekannten Daten über dieses Bet ha-Midrasch zusammen und setze dabei voraus, dass es in Worms nur ein einziges Bet ha-Midrasch gegeben hat. Wir besitzen Häuserverzeichnisse der Judengasse in Worms aus verschiedener Zeit mit Angabe der Namen aller Häuser, und aus diesen Verzeichnissen erhellt es mit ziemlicher Sicherheit, dass es in Worms nur ein einziges Bet ha-Midrasch, und zwar in dem erwähnten Gebäude, gegeben hat.

1) Um 1250. Cod. Günzburg 614, welcher den Kommentar des Eleasar Rokeach zu den Gebeten enthält, lautet folio 60 b: Dies ist abgeschrieben in der Stadt Regensburg im Hause des Jehuda b. Mose, des Enkels des Rabbenu Ephraim[3]).

---

[1]) Schon Zunz (Zeitschr. S. 319) bezeichnet sie als Irrthum. Die Versuche, welche von verschiedener Seite (s. Asulai שם הגדולים s. v. ר' שמעון בר יצחק, und Levysohn נפשות צדיקים S. 100) gemacht wurden um die Lehrthätigkeit Raschi's in Worms plausibel zu machen, beruhen auf Unkenntnis der Geschichte und der einschlägigen Litteratur.

[2]) So weiss die Legende, dass Raschi nach den fernsten Gegenden bis Persien wanderte, um sich zu überzeugen, ob sein Talmud-Commentar mit den Erklärungen der Jeschibot übereinstimme (Zunz, Litg. S. 626 und שלשלת הקבלה 49 a) und dass Gottfried von Bouillon Raschi um Rath fragte, ob er den ersten Kreuzzug mitmachen solle, s. weiter II, N. 5 und Zunz, Zeitschr., S. 378.

[3]) Ephraim aus Regensburg war Zeitgenosse des Rabbenu Tam, lebte also gegen 1160. Er hatte einen Sohn Mose, der gegen 1190 lebte, und gegen den schon Baruch b. Isaak polemisiert (Or Sarua II, 120 b). Er kann nicht der Vater Jehuda's gewesen sein, denn dann wäre Jehuda ein Zeitgenosse Eleasar's (starb um 1230) gewesen, während das Auffinden des Commentars auf eine spätere Zeit hinweist. Unser Mose muss ein Enkel Ephraim's gewesen sein, und auf ihn, nicht auf Jehuda beziehen sich die Worte בן בנו של רבינו אפרים (gegen Gross Ms. 20,

Er fand es im Bet ha-Midrasch des Eleasar aus Worms genannt סוד שכל[1]).

2) 14. Jahrhundert. In einem 1406 geschriebenen Siddur heisst es vom Liede חד גדיא: Dieses Lied wird in allen Gemeinden Israels gesungen. Ich habe gehört, dass dieses Lied, wie auch das Lied אחד מי יודע, auf Pergament geschrieben und verborgen im Bet ha-Midrasch des Rokeach in Worms gefunden wurde[2]).

3) 1615. Ueber die Vertreibung der Juden aus Worms in diesem Jahre erzählt Juda Kirchheim in seinem Minhagbuche[3]) folio 121 a: Im Jahre 375 (1615) am 7. Tage des Pessachfestes . . . . stand gegen uns das freche Volk auf . . . und bald nachdem sie uns aus unseren Strassen vertrieben hatten, gingen die Leute und zerstörten unsere Synagoge, die Frauensynagoge und das Bet ha-Midrasch der Männer, auch das Gebäude vor der Frauensynagoge. (Und sie standen dort verwüstet bis Dienstag 29. Siwan 380 (1620). Dann begann man die Männer-Synagoge zu bauen . . . . und sie wurde vollendet Freitag, 29. Ab . . . .). Dann gingen sie auf den Friedhof, gruben einige hundert Grabsteine aus und zerstörten diese, wie auch einige Gebäude, welche sich dort befanden, desgleichen ein Haus, in welchem man das Gebet צדוק הדין zu recitieren pflegte . . .[4]). Hier ist nur von der Wiederherstellung der Männer-Synagoge die Rede, und

---

252). Dieser Mose, Sohn eines unbekannten Sohnes des Ephraim, lebte gegen 1220, und dessen Sohn Jehuda gegen 1250.

[1]) זה הועתק במדינת רינגשפורג בבית היר יהודה ברי משה בן בנו של רבינו אפרים אשר מצא בבית מדרשו של ר' אלעזר מוורמוויישא הנקרא סוד שכל (Neubauer, Letterbode X, III, R. d. É. j. XXIII 235, Gross ibid).

[2]) הנה הפיוט זה מזמרין בכל תפוצות ישראל ושמעתי שמצאו זה הפיוט ואחד מי יודע ננוז וכתוב על הקלף בבית המדרש הרוקח בורמייזא . . . (Brüll, Jahrbücher IV, 97).

[3]) Ueber dieses und andere Minhagbücher s. meine Abhandlung: „Die Wormser Minhagbücher" in der Gedenkschrift für D. Kaufmann.

[4]) בשנת שע"ה לפ"ק בשביעי של פסח . . . . קמו עלינו גוי עזי פנים ומיד בשעה הזאת שנרשו אותנו מרחובותינו הלכו הבעלי בובים (?) ומרמים את בית מקדש מעט וגם בי"ה של הנשים וגם בית המדרש של אנשים, וגם הבנין לפני בי"ה של הנשים (ועמדו שם חרוב עד יום ג' כ"ט סיון ש"ם לפ"ק אז התחיל לבנות הבית הכנסת של אנשים . . . . ויגמר אותו יום ו' כ"ט אב . . .) ואח"כ הלכו על בית העלמין וחופרין ומשברין שם כמה מאות מצבות וגם איזה בנינים שעומדים שם וגם הבית אשר אומרים בו צידוק הדין . . . .

es ist wahrscheinlich, dass 1620 die anderen Gebäude nicht restaurirt wurden. Das Haus am Friedhof ist sicher erst 1626 von David Oppenheim wiedererbaut worden (s. IV), und das Bet ha-Midrasch wurde erst 1720 von Löb Sinzheim wieder aufgerichtet (s. weiter II, N. 8).

4) Nach 1623. Juspa Schammas, der seit 1623 bei Elia Loanz (st. 1636) studierte, erzählt in seinem Minhagbuche, Cod. Worms, S. 165: Die meisten Einwohner von Worms befestigen die Mesusa senkrecht, parallel der Länge des Balkens der Thür. Und ich hörte von meinem Lehrer . . . . Elia, dass zu s e i n e r Zeit hier sämmtliche Mesusot in dieser Art vertikal angebracht waren, denn so lehrte Raschi. Und es war (existirte) in der hiesigen Gemeinde zu jener Zeit sein (Raschi's) Bet ha-Midrasch, so wie es noch jetzt hier ein Bet ha-Knesset Raschi's gibt. Und dort in jenem Gebäude, welches sein Bet ha-Midrasch war. . . .[1])

Hier spricht Juspa augenscheinlich von zwei Gebäuden, oder von zwei Abtheilungen in einem Gebäude. Das eine Gebäude, das Bethaus Raschi's, existirte noch zu seiner Zeit, wie aus den Worten עדיין יש hervorgeht. Das andere Gebäude oder die andere Abtheilung, das Lehrhaus Raschi's, bestand nicht mehr zur Zeit, als Juspa diese Mittheilung von Elia empfing, hatte aber in den jüngeren Jahren seines Lehrers noch bestanden. Es ist also jenes Lehrhaus, welches 1615 zerstört wurde. Elia amtirte nämlich in Worms zweimal: von 1600—1604, und dann von 1622—1636[2]). Die Worte

[1]) רוב אנשי גרמיזא קובעין המזוזה זקופות, ארכם לאורך הקורה שבפתח ושמעתי ממורי הגאון הרב ב"ד (אב"ד ?) מהר"ר אליה שכל המזוזות היו בימיו עומדים פה כך זקופים, כי כן הורה רשי"י ז"ל והיה בעת ההיא בית מדרשו פה בקהלה כאשר עדיין יש כאן בית הכנסת של רשי", ושם באותו הבנין שהיה בית מדרשו . . . .

[2]) So Carmoly in Jost's Annalen 1839 S. 94 nach der Vorrede Elia's zu seinem handschriftlichen Buche אדרת אליהו. Dieses Buch, welches einen Commentar zum Sohar enthält, befindet sich gegenwärtig in Oxford als Cod. 1829. Die betreffende Stelle lautet dort: עד הביאני אל עיר נדולה של חכמים וסופרים . . . . היא ק"ק קראקא . . . אך כשחזרתה התורה לאבסניא שלה והייתי עומד לשרת בבית ייי תדירא בק"ק וורמיזא הבירה משך ארבע שנים ויותר ומשם (והביא) הביאני האל להיות נניד ומצוה ואב"ד סולדא ד' שנים . . . . אח"כ נתרציתי ליושבי ק"ק האנוי . . . משך ששה שנים ויותר מקצת חדשים עד עת שבני ק"ק וורמיישא היו מנורשים מבית הדרם ונחרב בעוה"ר בית המקדש הוא בי"ה התורה . . . S. meine Abhandlung über Elia משפחת לוריא in S. 48.

„zu seiner Zeit“ beziehen sich auf die ersten Amtsjahre Elia's. Juspa konnte das Lehrhaus vor der Zerstörung nicht gesehen haben, denn während seines Aufenthaltes in Worms (1623—1678) lag es in Trümmern. Wir werden bald sehen, dass das Bet ha-Midrasch erst gegen 1720 wieder hergestellt wurde.

Hier finden wir das Bet ha-Midrasch zum erstenmale von Elia nach Raschi benannt. Das Bethaus Raschi's, von dem hier die Rede ist, scheint nach 1620 restaurirt worden zu sein[1]).

5) Die Sage von Raschi und Gottfried von Bouillon. — Die ältere Fassung der Sage kennt noch nicht Worms und weiss nichts von einem Lehrhause Raschi's daselbst zu erzählen. In der ursprünglichen Sage wird erzählt: Gottfried verlangt von Raschi, dass er zu ihm nach Lorraine (Lothringen) komme, aber Raschi geht darauf nicht ein. Gottfried geht darauf zu Raschi und befragt ihn über den Ausgang des Kreuzzuges, den er vorhatte. Raschi antwortete ihm kurz: du wirst Jerusalem erobern und daselbst als König drei Tage verweilen. Am vierten Tage werden dich die Mohammedaner vertreiben, und du wirst in die Stadt mit drei Pferden zurückkehren. Gottfried wurde über diese Prophezeihung ungehalten und sagte zu Raschi: Möglich, dass deine Aussage in Erfüllung geht; aber wenn ich mit vier Pferden zurückkehre, so werde ich dich und sämmtliche Juden Frankreichs umbringen. Die Sage weiss nun, der Geschichte Hohn sprechend, zu erzählen, dass Gottfried nach 4 Jahren in die Heimath zurückkehrte und zwar mit drei Reitern, so dass von seiner Armee vier Pferde übrig geblieben waren: die der 3 Reiter und das seinige. Seiner Unterredung mit Raschi eingedenk, wollte Gottfried Raschi umbringen. Aber merkwürdigerweise ereignete es sich, dass, als Gottfried das Stadtthor passierte, sich ein Stein von der Oberschwelle des Thores löste und einen seiner Reiter sammt seinem Pferde erschlug. Gottfried erschrack und sah ein, dass Raschi Recht hatte. Er beschloss, bevor er nach Hause ging, Raschi zu besuchen und ihm seine Ehrerbietung zu bezeigen; fand

[1]) Lewysohn, dem die Existenz eines Bet ha-Midrasch in Worms und eines zu demselben gehörenden Bethauses unbekannt war, citirt נפשות צדיקים S. 101 die Erzählung Juspa's und bezieht sonderbarerweise beide Gebäude auf die Raschi-Kapelle, s. weiter IV.

aber Raschi verschieden und trauerte um ihn[1]). (Bekanntlich starb Raschi 1105 und Gottfried starb in Jerusalem 1100). So weit Ibn Jachja als Kürzung einer älteren Sage. Ebenso lautet die Sage in der Basler Ausgabe des מעשה בוך (Basel 1602). Da diese Ausgabe äusserst selten geworden ist, so gebe ich hier die ganze Sage nach dem Exemplare des British Museum wieder. Die Interpunctionszeichen sind von mir gesetzt.

קפג.

מעשה אישט גישעהן אין מאגין רש"י דער אישט גיזעשין אין צרפת. אין זיין צייטן דא וואר איין שר היש גוטיפרידו אין ליון[2]). דער וואר גאר איין שטרקיר מאן אונט איין איש מלחמה איין אכזר איין איש

---

[1]) Ibn Jachja in שלשלת הקבלה ed. Ven. 1587 Folio 49a. וראיתי כתוב שהיה שר א' בצרפת נקרא גוטיפרידו בליון (Bouillon) גבור ואיש מלחמה אכזר ואיש משחית, וכשמע חכמת רשי אפילו בין העמים כי אליו כל העמים ירדושו, וישלח בעדו מעיר לורינה, ויאמן רש"י ללכת כי הכיר האיש. ויכעס השר וירכב עם כל חילו ויבא אל בית רש"י ועלה עד לבית מדרשו ומצא כל השערים פתוחים וכן הספרים פתוחים ולא ראה אדם, ויקרא בקול נדול שלמה שרמה, ורש"י משיב מה אדוי מבקש? ויאמר השר אנה אתה. ורש"י משיב: הנני וכן עשו כמה פעמים. אז תמה השר ויצא מן המדרש וישאל היש פה יהודי? ויבא לפניו א' מהתלמידים. ויאמר לו השר: אמור לרב שיבא אלי, והנני מבטיחו על ראשי שלא יקבל הזק. וירד רש"י אל השר ויכרע לפניו. והשר הקימו ויאמר: עתה ראיתי חכמתך. אכן רצוני שתיעצני על דבר נדול שיש לי לעשות, והוא כי הכינותי ק' אלף פרשים ור' אניות נדולות ורצוני ללכוד ירושלם. וגם יש לי בעיר עקרון ז' אלפים פרשי' אחרים, ואני בוטח בה' לנצוח הישמעאלים היושבים שם להעדרם מחכמת המלחמה. ולכן הודיעני דעתך ואל תפחד. אז השיב רש"י בדברים מעטים: אתה תלך ותלכוד ירושלים ותמלוך עליה נ' ימים וביום הד' ינרשוך הישמעאלים ותברח ותשוב בעיר הזאת עם נ' סוסים. ויתמרמר השר מאד, ויאמר: יוכל להיות כי כנים יהיו דבריך, אך אם אחזור עם ד' סוסים אאכיל בשרך לכלכים ואדרוג כל היהודים שבצרפת. ויארע לו כל אשר התנבא אליו רש"י, ויחזור עם נ' סוסים אחרים יותר משלו אחרי רוב המלחמות שעשה, כי נמשכו ד' שנים. ויזכור דברי רש"י, והיה דעתו להרע לו. וה' הפר עצתו כי בהכנסו בשער העיר נפל אבן ממשקוף השער והמית א' מחביריו עם סוסו הרוכב עליו. ויבהל השר מאד והודה כי כנים דברי היהודי. וילך לו אל רש"י להשתחוות אליו קודם שובו אל ביתו וימצא כי הלך לעולמו. ויתאבל מאד עליו. ע"כ מצאתי ואני כתבתי הקצור.

[2]) Beruht wohl auf einem Missverständnisse, indem der Uebersetzer statt בְּלִיוֹן (Bouillon) בְּלִיוֹן (in Lyon) gelesen hat. In dem handschriftlichen מעשה בוך in Weimar wird der Fürst Gott Fried von Lisen

משחית. דער זעלביג שר האט בון הערן זאגן דיא הכמת פון רש"י. דען דיא גוים היטן אין אזו וואל בור א"ין חכם אלש יהודים. דען דער גנץ עולם זא וויט אז מן אין קונט דא וואריז אין גוים אונ' יהודים ציית א"נ' ווייש ער זיא היש דאש מעטן זיא, דען זיא הילטן אין פאר איין נביא, אש נון דער אמת אך ניוועזן אישט. דא שיקט דער שר דער רשע נאך דען רבי שלומה דער ניהיישן וועלט רש"י ער זאל דאך צו אים קומן גען לורינה, היישט איין שטאט אין סרנקרייך. אביר רש"י דער וואלט ניט צו אים קומן דען ער קאנט דען רשע ווייש ער פאר א"ין מאן אישט. וויא נון דער שר זאך דאש רש"י ניט וואלט קומן צו אים, אלזו פרוש עש אים נאר זער אונ' טעט אים נאר וויא דאש דער יהודא מורך האט אן אים ניוועזן, אונט הובאן אונ' מאכט זיך אויף מיט אל זיין רכובים אונ' קאם אין רש"י הויז אונט גינג היניין אין זיין חדר. דא פאנט דער שר אל זיין מירן אויף גישפנט אונ' דיא ספרים לאגן אויף דען מיש אל אופין, אביר דער שר זאך קיין מענש אין חדר. דא הוב דער שר אן צו רופין מיט הויר שטים שלמה, שלמה! דא ענטפרט אים רש"י: ווייש ביגערט דער הער? דא שפראך דער שר: שלמה ווא בישטו? דא שפראך רש"י: דא בין איך הער! אונ' זו רופט דר שר אופטמאל נאך רש"י דז אים רש"י ענטפרטן זאל. ער ענטפרט אים, אביר מן זאך נימנט. דא דש דר שר זאך אונ' הורט, דא פר וואנדרט ער זיך גאר זער אונט גינג אויש דעם בית המדרש אונ' פראנט דיא לייט: אישט היא איין יוד? דא קאם עבין אייגר צו גין פון זיינן תלמידים. דא שפראך דער שר ווידר זיין תלמיד: גיא זאג ווידר דיין רבי רש"י דאש ער צו מיר הער קאם, אונ' איך שוער בייא מיינם הייפט דאש ער קיין שאדן פון מיר אנטפנגאן זאל. וויא נון דאש רש"י הורט, נידרט ער פון דער בינן הראב אונט גינג בר דען שר אונ' בוקט זיך גאר זער איין נידר. אונט דער שר ריכמיט אין ווידר אויף אונ' זאגט צו אין: איצונדר האב איך נון גיזעהן דיין חכמה. אביר איך ווייל דיר מיין ביגער זאגן ווייש איך וויל בון דיר האבן. דען איך ביגער דאש דוא מיר זאלשט רוטין אוין' איין גרושי זאך דאש איך האב מיט צו טון. דען איך וויל דיר זאגן ווייש איך האב ניטאן: איך האב בריט הונדרט טויזנט רייטיר אונ' צווייא הונדרט גרושי שיף, אונ' מיין דעה אישט גנץ איך וויל ירושלים ביצווינגאן אונ' איך האב נון

(verschrieben aus ליון) genannt. S. Steinschneider Serapeum XXX (1869) S. 188. — Auch sind die Worte bei Ibn Jachja: להעדרם מחכמת המלחמה (weil sie in der Kriegskunst unerfahren sind) weiter falsch mit: דש זיא קיין מלחמה קענן מין הלטין wiedergegeben.

אך אין דיא שטאט עקרון זיבן טויזנט אנדרי רכובים און איך בין פֿור זיכרט אן גוט דש איך וויל דיא ישמעלים דיא דא זיצן אין ירושלים ביצווינגאן, דאש זיא קיין מלחמה קענן מין הלטין. דער האלבן ביט איך דיך לוש מיך דיין דעה ווישן אוג זאג מירש הרוישר אוג' דערפֿשט דיך נישט פֿאר מיך פערכטין, דוא זאגשט מיר גוטש אביר ביז. דען וויא דוא מיר רוישט, דא וויל איך דיר פאלגין, דען דוא בישט איין הלביר נביא דש דוא איינם קאנשט דען אמת זאגן וויא עש איינם גין קאן אין דער מלחמה. דער האלבן ביט איך דיך דוא וועלשט מיר דען אמת. זאגן אוב איך דיא מלחמה ניווין וועו אביר ניט. דא שפראך רש"י מיט ווינק וואורטן: מיין הער! איך וויל דיר דען אמת זאגן. דוא זאלשט גין אוג' דוא וועו דיא שטאט ירושלים בעצווינגאן, אוג' וועו קינגין דא אינן דרייא טאג, אביר אן פידן טאג דא וועו דן דיך דיא ישמעלים ווידיר הרוישר טרייבן, אוג' דוא וועו אנטפלינן אונט ווידשט אין דיא שטאט ווידר קמן מיט דרייא פֿפֿרדן. דר הלבן מאגשטו נון טון וויא דוא ווילשט. דוא האשט נון מיין מיינונג וואל גיהערט. וויא נון דער שר פון רש"י הורט טעטן אים זיא גאר וויא אוג' זאגט ווידר רש"י: עש מאג וואל זיין דאש דוא מאגשט וואר האבן אוג' מאג מיר גישעהן וויא דוא מיר זאגשט. אביר דאש זאג איך דיר צו, וועו איך וועו ווידר קומן מיט פֿיר פֿערדן, זא וויל איך דיין פֿלייש דיא כלבים צו עשין גענן, אוג' וויל אל דיא יהודים אין צרפת לאזין ממית זיין. אוג' אלזו צוג דער שר איין וועק מיט אל זיינן רייטר אוג' גינג אין וויא אים רש"י גיזאגט האט. אוג' ער קאם ווידר אין זיין שטאט מיט דרייא פֿפֿערד, אונט זיין פֿערד איז דאש פֿירד גיווועזן. לאנג דער נאך וואל פֿיר יארן, דען ער וואר וואל פֿיר יארן אין דער מלחמה גיווועזן, אזו לאנג האט דיא מלחמה גיווערט. דא ער נון אין הייטן רייטן וואר, גידוכט ער דיא ריד בֿון רש"י, וויא ער אים גיזאגט האט ער זאל מיט דרייא פֿפֿערדן ווידרקומין, אונט ער קאם מיט פיר פֿפֿערדן ווידר. אוג' זיין דעה וואר חז גאר ביז, דאש ער רש"י חז וואלט ממית זיין. דען ער האט עש פֿאר הייש: וועו ער ווער מיט וויר פֿערדן ווידר קומן, אזו וויל ער רש"י זיין פֿלייש דיא כלבים צו עשן גענן. אביר הקב"ה פֿאר שטערט דיא גידנקין בֿון דיא רשעים. דען וויא דער שר אין דער שטאט הניין ריט צו דער פֿורט, זא פֿיל איין שטיין בֿון דער איברשטן פורט היראב אוג' פיל איינם בֿון זיינם רוכבים אויף דען קאסף דאש ער גלייך פיגר וואר. דא דער שראק דער שר גאר זער אונט ביקענט, דאש אים רש"י רעכיט האט גביאות גיזאגט דאשער נים מיט פֿיר פֿערדן וידר קאם אין דש מקום. אוג' דער שר וואלט צו רש"י גין אי ער אין זיינן הויז גינג, אוג' וואלט

זיך נייגן אונ' כוקין גיגן אים, אונ' וואלט אים אום זיין נביאות דנקין. וויא ער גון פֿור רש"י הויז קאם, דא וואר רש"י בעו"ה שון נישמארבען. וויא נון דאש דער שר הורט דאש רש"י נישמארבן וואר, מרויארט ער נאר זער אויף רש"י וויא נון וואל בילין וואר אבֿילות אויף אין זעלכין מאן צו מרייבן. אונזר הער גוט זאל אונש זיין זכֿית גינסן לאזן עם כל ישראל אמן.

Man sieht, das Basler Maasse-Buch stimmt in der Wiedergabe der Sage mit Ibn Jachja in Allem überein. Wahrscheinlich benützte das Maasse-Buch Ibn Jachja als Quelle. Uns interessirt hier aber nur die Thatsache, dass die Sage bis 1602 noch nichts von Worms und dem dortigen Bet ha-Midrasch Raschi's zu erzählen weiss. Das Bet ha-Midrasch Raschi's in Worms taucht in einer anderen, und wie es scheint, jüngeren Version der Sage auf. Der erste, der das Wormser Lehrhaus Raschi's in die Sage von Raschi und Gottfried von Bouillon hineinbringt, ist, so viel mir bekannt ist[1]), wiederum Juspa Schammas, der Schüler des Elia Loanz. Juspa erzählt nämlich in seinem, in Amsterdam 1696 in jüdisch-deutscher Uebersetzung erschienenen Buche מעשה נסים N 17[2]):

מעשה פון רש"י אונ' וואו דאש שפריך וואַרט הער קומט דרייא מן אונ' איין ראם קאפֿ.

י"ז. רבי שלמה יצחק דאש איז דער אדם גדול דער איין פירוש גמאכֿט האט אויף כל התורה אונ' אויף ששה סדרים. דש היישט רש"י דז מאכֿט אין ראשי תיבֿות ר' שלמה יצחק. דער רש"י וואר צו וירמש אונ' הילט איין בית המדרש דא אויף אונ' האט זיין בית הכנסת אך דרבייא אונ' ער גינג גיט שולין אין דיא קהילה איר שול, ער בליבט בייא זיינם (בית המדרש) אונ' האט דארטין איין שול, אונ' האט דרינן איין (ארון הקודש). מן האט דיא זעלביגי שול נאך ניהיישן רש"י שול ביז אויף דען הייטיגן מאג אונ' אלי (ערב ראש חדש) חאט מאן (יום כפור קטן) גימאכט אין דיא זעלביגי שול. אונ' דיא בחורים פלעגין אך אן (שמחת תורה) דרינן

[1]) Die älteren Ausgaben des Maasse-Buches sind nicht mehr aufzutreiben. Für die Entwickelung der Sage ist besonders die Prager Edition (um 1665) wichtig, und von dieser ist ein Exemplar nur noch in Leuwarden vorhanden, s. Steinschneider Serapeum 1864 S. 67.

[2]) Ich benütze das מעשה נסים, welches dem Buche מעשי ה' (Amsterdam 1723) beigedruckt ist.

שול צו האלטן. דאש ווארט רש״י אלש לכבוד גטאן. איין מאלט גבירט זיך דאש דער הרציק פון לוטרינגן מיט איין גרוש פאלק קאם אונ׳ וואלט מלחמה האלטן מיט די טירקן. אזו קם ער נאך צו רש״י אונ׳ פרעגט אים אוב ער ווערט (מצליח) זיין אודר ניט, אונ׳ אוב ער אים אך ראטט דאש ער זאל מלחמה אן פאנגן מיט דיא טירקן. דען דער הרציק וואושט וואול דש רש״י מין וואושט אלש איין אנדרר. רש״י ענטפרט אים: ניין! איך ראט עש אייך ניט. דען איך וויל אייך זאגן וויא עש אייך גין ווערט דען איך וואש גיוויש דאש איר ווערט מיין ראט ניט פאלגן אונ׳ ווערט דאך (מלחמה) האלטן. אונ׳ דארום אך זאג איך אייך אזו ווערט עש אייך גין: צום ערשטן ווערט איר זעלכי (הצלחה) האבן וויא דאש איז ניט מין דער הערט גווארן אונ׳ איר ווערט (ירושלים) איין נעמן. אונ׳ זונשט פיל מקומות פון דיא טירקן, אונ׳ איר ווערט גקרינט ווערן אים טירקן לאנד צו איין מלך אונ׳ איר ווערט איין גרוש פרטייא געלט אונ׳ געלטש ווערד דרינן בקומן אונ׳ (אוצרות מלכים). אבר עש ווערט ניט לאנג גווערין ווערט זיך דער (תוגר) ווידר שטערקין אונ׳ ווערט אייך מיט אייארן (בעלי מלחמות) צו זיינס לנד אנוישיאגין מיט שנט. אונ׳ וויא איר צו פאר העט גרוש מזל גהאט, נאך פיל גרעשר ווערט דאש שלים מזל אויף אייך קומן. אייארי (בעלי מלחמות) ווערן דש מיינשטי טייל דערשלאגן ווערן פון אים, אונ׳ וואש ער ניט דער שלאגן ווערט דיא ווערן אייך שטארבן אונטר וועגן. אונ׳ איר ווערט מיט שאנד ווידר הער קומן אין דיא שטט ווירמש מיט דרייא מן אונ׳ איין ראס קאפף. דער הרציק זאגט: איך פר שטיא ניט וויא דאז זיין ווערט מיט דעם ראס קאפף, אונ׳ ער פרעגט אים וואש ווער איך מיט דען ראס קאפף טון דאש איך אים ווער מיט ברענגן. דער רש״י זאגט צו דעם הרציק: עש טרויארט מיר אויף אייך דאש אלש אזו גשעהן ווערט אזוויא איך דא זאג. אונ׳ ער וואלט אים ניט זאגן וואש דער ראס קאפף בטייטן זעלט. דער הערציג גדאכט זיך עש איז אלז אזו וויא דער רש״י זאגט. אונ׳ ער שפראך: איך וויל דיא מלחמה מיט דיא טירקן דאך לאזן פארט גין אונ׳ וויל דאש גליק אן נעמען, אונ׳ וויל מיך צו איין מלך קרינן לאזין אונ׳ ווען איך שון ווער עטוואש אום גליק האבן, ווער וואש אויב עש אזו גרוש זיין ווערט אז וויא רש״י זאגט. אונ׳ ער טעט איין גרושי שבועה: ווערט עז אלז אזו זיין וויא רש״י דא זאגט דא איך מאר (נור .l) מיט דרייא מן ווער ווידר הער קומן אזו וויל איך רש״י גרושי (מתנות) געבן, אונ׳ וויל אים צו איין גרושין הערין מאכן. ווערט עז אבר ניט זיין אזו, וויל איך מיך (נוקם) אן רש״י זיין. אונ׳ רש״י הערט אים צו אונ׳ רש״י זאגט ווידר צו אים: עש איז ניט אנדרשט אלז וואש

איך דא זאג, ווערט ניקש פֿאר פֿעלין. דער הערציק ציהט מיט זיינם פֿאלק פֿארט אונ' היבט אן (מלחמה) מיט דיא מירקן. אונ' ער וואר נאר זער (מצליח), גלייך וויא רש"י נזאגט האט. אביר זיין שמחה גווערט נים לאנג. דא שטארקט זיך דער (תוגר) ווידר אונ' הרגית פֿון דאש לוטרינגרש זיין פֿאלק (כמה וכמה אלפֿים) מן אונ' פֿאר מרייבט זיא ווידר אוים זיינם לאנד. אונ' אין אירן צו ריק וועג דא קאם איין פֿגירה אונמר זיא. אונ' איז אים נייארט פֿיר מאן איבר גבליבן. דער הערציק שפראך: רש"י האט נזאגט איך ווער ווידר אין ווירמש קומן מיט דרייא מאן אונ' איין ראם קאפֿף, אונ' איך ברענג פֿיר מאן מיט. אונ' ער שפראך: רש"י האט מיר לינן פֿאר נזאגט, איך וויל מיך נוקם זיין אן אים. וויא ער נון צו ווירמש וואלט אין דאש מאר אניין ריישן, אזו פֿאליט אראב פֿאן דיא פֿפֿארט איין באלקן מיט איין אייזן שפיצן וויא זיא נמיינליך אן דאז מאר פֿאן מקומות פֿלענן צו זיין, אונ' (בשעת המלחמה) לאזט מן זיא אראב אויש ווינג פֿאר דאש מאר. אזו פֿאלט דאש זעלביג מאלט דיא באלקן פֿון זיך זעלבשט אראב. דא וואר עבין דער הערציק מיט דריי מאן נאך ווירמש קומן אונ' דער פֿירדי מאן איז נים מיט דעם הערציק אין דער שמאט קומן. דען דער בלקן שלוג זיינם ראם קאפֿף דען אב (דען קאפֿף אב .l) דא מוזט ער אויש בלייבן. דא זאך דער הערציק דאש רש"י אלש וואר האט נזאגט דאש ער מיט דרייא מאן אונ' איין ראם קאפֿף נאך ווירמש קומן איז. דא זאגט ער נון זיך (sehe) איך ואז דער מאן איין גרושר (חשוב) איז. דען ער האט אלז ניווישט אונ' איך וויל זעהן וואו ער איז, אונ' איך וויל אים גראשי (מתנות) געבן, אונ' וויל אים גרוש (כבוד) אן מן, אונ' איך וויל אים צו איין גרושר הער מאכן. ער פֿרענט נאך אים וואו ער דאש זעלביגי מאל ניווענזין איז. אונ' וויא ער דארט הין קאם וואר רש"י טוט, אונ' לינט עבין נאך אין (ארון) דאש מן אין נאך נים האט צו (קבורה) נימאן. אזו וואר זיך דער לוטרינגר זער מצער דאז ער נישטארבן וואר, אונ' ער זאגט ער וועלט דארום שענקן גרוש בעלט דאז דער מאן נאך לעבט, ער וואלט אים צו איין גרושער הער מאכן. לאנג דאנאך איז דער הערציק פֿון לוטרינגן היא אין דער גרדיזאון גלענן, אונ' ער האט דאז זעלביגי מאלט (מלחמה) נהלמן מיט דעם (צרפת אונ' שווידא). דאז איז ניווענזין איינר פֿון דאש הרציק פֿון לוטרינגן זיין קינדש קינדר, דר מיט דעם (תוגר) האט מלחמה ניהאלטן. דער בייא האט זיך נפֿירט פֿיל (סנולת מלכים) דיא דער הרציק זיין עלטר עלטר פֿאטר האט נאך אויז (ירושלים), אונ' פֿיל זאכין דיא (דוד המלך אונ' שלמה המלך) האבן מאכן לאזין. עש האבן עמליכי יהודים פֿיל זאכן דער פֿון בייא אים

גזעהן : איין גרוש מעסר אין איין זילברן שייד אונ' איז שאריף דארויף גשטאנדן (דוד בן ישי), אונ' זונשט פיל קעשטליכי זאכן דא (דוד אונ' שלמה המלך) איר (שמות) זיין דארויף נשטאנדן. ער האט דערמיט גפרונקט קינן יהודים אונ' גוויזן. אונ' ער האט גזאגט וויא זיא זיין עלטרן מיט גבראכט האבן פון טירקן אונ' וויא דער זעלביג איז (מלך) דרינן גווארדן. נון קענט איר אייך ואול גידענקן וואש רש"י פאר איין (אדם גדול) גיוועזין איז, שיר צו איינם (נביא) צו פאר גלייכן. רש"י זאל אונש זיין זכות גגיסן לאזן אמן :

Hier bei Juspa ist die Sage umgearbeitet: Die Episode vom Rosskopfe und Worms als Schauplatz der Handlung sind neu. Das Sprichwort: „drei Mann und ein Rosskopf" ist wohl gleichzeitig mit der neuen Version entstanden. In der Einleitung gedenkt Juspa (oder dessen Sohn Elieser, der Uebersetzer) des Bet ha-Midrasch Raschi's, welches zu seiner Zeit nicht mehr existierte und des Bet ha-Kneset Raschi's, welches damals noch vorhanden war — genau so wie wir es oben N. 4 bei Juspa zu hören bekamen.

Worms wird als Schauplatz der Sage auch im מעשה בוך ed. Rödelheim 1753 folio 55a bezeichnet; es heisst dort:

מעשה גישאך (רבי שלמה יצחק) דער רש"י וואר איין גיבארנר צרפות אין ווארמש האט ער גיוואונט. נון עש גישאך דער הערציג פון לוטרינגן . . .

Das Bet ha-Midrasch Raschi's wird dort nicht erwähnt. Dieses kommt in dem Buche אלירלייא גישיכטי, Amsterdam 1723, N. 184, wohl nach Juspa, vor. Die erwähnte Nummer beginnt dort:

מעשה גישאך אין טעגן (רש"י). (רש"י) מאכט ראשי תיבות (רבי שלמה יצהק). דער רש"י וואר איין גיבארנר צרפות, אבר אין ווערמש האט ער גוואונט. אונ' דא האט ער איין בית המדרש אונ' האט אך איין ארון הקודש דרינן, דען ער הילט עס מיט איינש פאר איין בית הכנסת, דיא מן היינט דאז טאגש נאך הייסט רש"י שול. אונ' דיא לייט פפלעגטן אלי ערב ראש חודש יום כפור קטן דרינן צו מאכן. אונ' דיא בחורים פפלעגן אלי שמחת תורה דרינן שול צו האלטן. דאז טאט מן אלש רש"י לכבוד. נון עש גישאך איין מאל אויף איין צייט דאש דער הערציג פון לוטרינגן וועלכר גינאנט וואר (גוט פרידו) פון (ליון)[1] קאם ווידר אין ווירמש . . .

[1]) So in dem Maasse-Buche ed. Basel, das ich oben wiedergegeben habe.

אונ' דער הערציג וואלם צו רש"י גין . . . וויא ער נון סר רש"י זיין הויז קאם, דא לאג ער נאך אין דען (ארון) . . .

6) 1698. In diesem Jahre bildete sich ein Comité mit dem Zwecke, die jüdische Gemeinde in Worms, welche durch die Invasion der Franzosen verwüstet worden war, wieder aufzurichten. Man sendete von Frankfurt aus Boten, um Spenden in Deutschland zu sammeln. Auf dem Titelblatte eines der Sammelbücher, mit welchen die Sendboten versehen waren, heisst es: Dieses Buch ist für die Boten bestimmt, welche in der Bittschrift an die Städte, Dörfer und Länder genannt sind. Jene werden um Beihilfe ersucht, mit welcher es möglich wäre, die Stadt Worms sammt den heiligen Häusern: die Synagoge, das Bet ha-Midrasch, das Versammlungshaus der Gemeinde[1]), das Hospital und dergleichen wieder aufzubauen[2]).

In den Berichten über die Verwüstungen der Franzosen im Jahre 1689 (s. III, 4) ist das Bet ha-Midrasch nicht erwähnt, wohl aus dem Grunde, weil dieses schon früher vernichtet worden war. Das Comité hatte die Absicht, auch das Bet ha-Midrasch herzustellen, und daher ist es unter den zerstörten Gebäuden aufgezählt. Wie es scheint, reichten dazu die Mittel nicht aus, und die Aufrichtung des Bet ha-Midrasch unterblieb damals.

7) 1704. David b. Abraham Oppenheim erzählt, wie er in Worms die berühmte Handschrift erstanden hatte, aus welcher später die ed. princeps des Pentateuch-Commentars des RSBM veranstaltet wurde. Bei dieser Gelegenheit erwähnt er „die Wände des Bet ha-Midrasch Raschi's in Worms“[3]).

---

[1]) Ein Versammlungshaus wurde von einem sonst unbekannten Joël b. Ahron erbaut, Memorbuch in קבץ על יד III, 5.

[2]) הפינקס הזה מיוחד להמשולחים הנזכרים בנוף כתב הבקשה מקהילות וישובים ומדינות לבקש סיועה לצורך בנין קיק ווירמש החריבה עם בתים הקדושים בית הכנסת ובית המדרש ובית ועד הקהל ובית ההקדש וכהנ' . . . (וכהאי גוונא), Kaufmann האסיף VI, 181, vgl. dessen Jair Chajjim Bachrach S. 115.

[3]) In seiner Vorrede zu dem Commentar des R. S. B. M. ed. Berlin 1705 schreibt er in seinem schwer verständlichen Stile: בעיר ואם בישראל עיר מולדתי ומקום נידולי קיק ווירמישא יע"א אשר לפנים בישראל היתה כלילות יופי . . . שהיו שם מחזיקי ישיבות מנדולי עולם מימות חורבן הבית . . . כאשר עוד היום כותלי בית המדרש יוכיחו בית המדרש של שם כותלי בית המדרש. Mit ועבר רוח טהרה טהור יומא מאיר עיני הגולה רש"י זיל

8) Gegen 1720 baute Juda (Löb) Sinzheim das Bet ha-Midrasch wieder auf, und es wird seitdem mitunter Klaus genannt. — Ueber die Wiedererbauung des Bet ha-Midrasch haben sich folgende indirecte Nachrichten erhalten: In einem Wormser Memorbuche heisst es: Er segne Juda b. Chajjim Sinzheim und seine Frau, weil Gott ihren Geist erweckte, ihm ein Haus zu bauen . . . . nämlich das grosse Bet ha-Midrasch Raschi's . . . . welches schon vor langer Zeit hier in Worms, dem Sitze der Weisen, existiert hatte und jetzt führten sie es verbessernd wieder auf[1]).

In einem andren Memorbuche wieder: Löb (Juda) b. Chajjim Sinzheim, der in Wien wohnte . . . der das Bethaus Raschi's erbaute . . . (s. III, 6) und „eine grosse Jeschiba", nämlich das grosse Bet ha-Midrasch. Er spendete eine grosse Summe Geldes — das Kapital bleibt für ewig — um (von den Zinsen) drei Gelehrte anzustellen, welche arme Schüler unterrichten sollen . . . . er starb . . . in Wien 24. Siwan 504 (1744)[2]). Am Anfange des Memorbuches, welches für das von Sinzheim erbaute Bethaus Raschi's angefertigt wurde, sagt der Copist: Dieses Memorbuch schrieb ich vom alten Memorbuche der Stadt Worms, im Auftrage der Gemeinde, ab, um jeden Samstag aus demselben in dem Bethause Raschi's, welches gegenwärtig Bethaus des Bet ha-Midrasch genannt wird, den Segen für die Verstorbenen zu recitiren. Und es wurde vollendet Freitag, am Rüsttage des heiligen

---

יוכיחו spielt Oppenheim auf Baba Mezia 59 b an und versteht darunter die Ruinen des Bet ha-Midrasch, denn wir wissen, dass zu jener Zeit das Bet ha-Midrasch eine Ruine war. — Ueber die erwähnte Handschrift s. Rosin, Samuel b. Meïr, S. 25, Anm. 4.

[1]) יברך החבר ר' יהודה בן החבר ר' חיים זינצהיים ואת אשתו . . . . בעבור שהעיר ד' את רוחם (השלטים) לבנות בית לשטים . . . . ה"ה (הלא הוא) בהים הגדול של רש"י ז"ל . . . אשר כבר היה לעולמים סה ק"ק ווירמיישא שבת תחכמונים, ועתה חזרו ויסדו על תיקונים וכו'. Lewysohn נ"צ 102, wohl aus dem Memorbuche des Bethauses Raschi's s. weiter.

[2]) כהר"ר ליב בן המנוח ס"ו (פרנס ומנהיג) כהר"ר חיים זינצהיים ז"ל אשר היתה דירתו ומקום מנוחתו בווין . . . ואשר בנה בנין בהי"כ של רש"י וצ"ל . . . ובית מותבא רבא הוא בית המדרש הגדול אשר זהב מכיסו הזיל סך עצום וקרן קיימת לעה"כ להספיק שלשה רבנים ללמוד עם תלמידים בני עניים . . . נפטר בעיר ווינא כ"ד סיון תנ"ד לפ"ק . . . Das Memorbuch der grossen Synagoge veröffentlicht von Berliner in קבץ על יד III, 40. Ueber beide Memorbücher s. Salfeld, Martyrologium, Einleitung S. XXXVI und XXXVIII.

Sabbat, den 33. nach der Omerrechnung, im Jahre 5490 (1730) . . .[1])

Ferner theilt Salfeld über dieses Memorbuch mit: „Dem Titel voran gehen die üblichen Gebete für das Wohl der Gemeinde und ihre Mitglieder, ein Segen (Mi scheberach) für Juda Sinzheim und seine Frau Mirjam, geb. Guggenheim, die Erbauer des „grossen Raschi-Lehrhauses“[2]), die Gebete bei der Neumonds-Verkündigung und eine liturgische Notitz“.

Schliesslich besagt die Grabinschrift Sinzheim's in Wien unter anderem: Er baute die Ruinen des Bet ha-Midrasch Raschi's in Worms wieder auf, um ein Versammlungshaus für Gelehrte und Schüler zu gründen . . . . und sonderte von seinem Vermögen ein Grundkapital ab, um die Thora zu fördern . . .[3]). —

Wenn, wie wir sahen, das Bethaus Raschi's das „Bethaus des Bet ha-Midrasch“ genannt wurde, so musste das Bethaus zum Bet ha-Midrasch gehören, und sich in einem Gebäude, oder wenigstens in einem nebeneinander liegenden Gebäude befunden haben. Wir werden bald sehen, dass das betreffende Gebäude hinter der Synagoge, in südlicher Richtung, gelegen war (N 14 u. 15). Das grosse Lehrhaus (Bet ha-Midrasch), welches seit 1615 in Trümmern lag, wurde also von Sinzheim gegen 1720 wieder hergestellt, und daher wird ihm diese That so hoch angerechnet. Weniger Gewicht wird auf die Renovierung des Bethauses gelegt, weil diese

---

Mit שאלתי את ר' אליעזר בבית ובית מותבא רבא wird auf Bechorot 5b (מותבא רבא בבית המדרש angespielt. Raschi gibt dort diese Worte mit בבית המדרש הגדול wieder.

[1]) ספר הזכרות נשמות. העתקתי מן הספר הזכרות נשמות ישן דק"ק ווירמיישא בצווי קהל יצ"ו לזכור מתוכו נשמות בכל שבת ושבת בב"ה דרש"י זצ"ל הנקרא לע"ע (לעת עתה) ב"ה דבית המדרש. וננמר יום ו' ערב ש"ק ל"ג בעומר שנת דמדו"ת (l. המדו"ת) לפ"ק. Salfeld ibid S. XXXVIII. Ich lese המדו"ת weil דמדו"ת keinen rechten Sinn gibt. Das ה bedeutet 5000, und nicht etwa 495, weil in diesem Jahre der 33. seit der Omerdarbringung (18. Ijjar) nicht auf Freitag fiel.

[2]) Martyrologium a. a. O.

[3]) בנה חרבות בית מדרשו של רש"י ז"ל בקהלה קדש ווירמיישא לעשות בית הועד להכמים ולתלמידים והפריש מהונו לקרן קיימת לעולם לעשות סמוכים לתורה . . . Frankl, Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien. S. 119.

kleinere Abtheilung, wie es scheint, schon vor 1689 restaurirt wurde und vom Brande im Jahre 1689 wenig gelitten hatte.

9) 1738—1756. Memorbuch: R. David Per Horodno, weil er hier in Worms der zweite war unter den Vortragenden im Bet ha-Midrasch des R. Löb Sinzheim aus Wien, ungefähr 18 Jahre . . . [er starb . . . 516 (1756)] . . . [1]).

10) 1733—1763. Memorbuch: Oberhaupt des Bet-Din Zewi Hirsch b. Selig Auerbach aus Brod, weil er . . . und war Oberhaupt des Gerichtes in der Klaus mehr als 30 Jahre, und verbreitete die Thora durch Schüler und vorzügliche junge Leute . . . und dann fungirte er als Oberhaupt des Gerichtes unserer Stadt 15 Jahre. [er starb 538 (1778)][2]).

Unter Klaus ist hier das Bet ha-Midrasch zu verstehen. Die Grabinschrift des Hirsch Auerbach besagt, dass er erst Vorsteher (ריש מתיבתא) im Bet ha-Midrasch war, und dann als Oberhaupt des Gerichtes und Rabbiner aufgenommen wurde. (נ"צ S. 82). „Bet ha-Midrasch" in der Grabinschrift deckt sich somit mit „Klaus" im Memorbuche.

11) 1761. Memorbuch: Binjamin Wolf . . . . weil er lernte und lehrte תורה לשמה in unserer Gemeinde im Bet ha-Midrasch des . . . Löb Sinzheim . . . er starb . . . . 521 (1761)[3]).

12) 1773. Memorbuch: Die alte Frau Blümle, die Frau des Bär, des zweiten in der Klaus . . . sie starb 533 (1773)[4]).

13) ? Memorbuch: David Tewele b. Salman Schiff aus Frankfurt am Main, weil . . . . . auch in unserer Gemeinde in der Klaus, hielt er sich mehr als zehn Jahre auf . . . [5]).

---

[1]) דרב . . . מוהר"ר דוד מער הוראדנא . . . בעבור שהיה כאן ק"ק וורמיישא שני מיושבי בה"ם של ה"ר ליב זינצהיים מעיר ווינא ז"ל לערך חי שנים . . . [נפטר . . . תקט"ז לפ"ק . . .] (III, 45 קבץ על יד).

[2]) אב"ד ור"מ מוהר"ר צבי הירש . . . . ב"ה מנוח מוהר"ר זעליג אויערבאך מבראד זצ"ל. בעבור . . . והיה אב"ד בקלוים יותר משלשים שנה :הרביץ תורה עם תלמידים ובחורי חמד . . . ואח"כ נתקבל לאב"ד דקהלתינו קרוב לחמשה עשר שנים [נפטר . . . תקל"ח לפ"ק] (III, 50 קע"י) — Dessen Epitaph נ"צ S. 82. S. weiter III, 7.

[3]) מוהר"ר בנימן וואלף . . . בעבור שעסק וליסד תורה בב"ה של . . . הר"ר ליב זינצהיים בקהלתינו לשמה . . . נפטר . . . תקכ"א לפ"ק (ibid S. 47).

[4]) האשה הזקינה מרת בלימלא אשת . . . הר"ר בער שני דקלוים זצ"ל [נפטרת . . . תקל"ג לפ"ק] (ibid S. 50).

[5]) מהור"ר דוד שעבלי בהמנוח כהר"ר זלמן שיף כ"ץ מפפ"ד בעבור . . . ונם בקהלתינו היה בקלוים יותר מעשר שנים (ibid S. 53).

14) 1842. M. Mannheimer, in seiner Schrift: Die Juden in Worms[1]) S. 20: „Dem Haupteingange (der Synagoge), welcher im Norden sich befindet, gegenüber, auf der Südseite, ist eine kleine Pforte sichtbar; diese diente früher zum Eintritte in die Synagoge dem Bräutigam und seinen Hochzeitsgästen nach geschehener Maien-Zeremonie[2]). Noch ist es nicht lange, dass der Gebrauch aufgehört, die Main in einem hinter der Schule[3]) sich befindenden Gebäude (Klaus) zu vollziehen. Dorten war ebener Erde ein grosser Raum dazu bestimmt, allwo auf eine drei Stufen hohe Estrade der Bräutigam seine Braut begrüsste, und sodann mit dem Segen der Religion die Ehe schloss[4]). In eben dieser Klause befindet sich noch jetzt eine kleine Synagoge, welche den Namen בהכ"נ דרש"י, Synagoge des Raschi, führt".

Hier erfahren wir, dass die Klaus hinter der Synagoge, in südlicher Richtung gelegen war, und dass sich in derselben das Bethaus Raschi's befunden hatte. Wir wissen, dass das Bet ha-Midrasch Raschi's auch Klaus genannt wurde (N 10), und dass es ein eignes Bethaus, das Bethaus Raschi's, hatte (N 8). Es steht somit fest, dass sowohl das Bet ha-Midrasch als das Bet ha-Kneset Raschi's sich in dem Gebäude befunden haben, von dem Mannheimer spricht. Nur existirte zu seiner Zeit das Lehrhaus nicht mehr; es wurde, wohl

---

[1]) Erschien in Frankfurt am Main 1842.

[2]) S. über das Maien-Ceremoniel in Mainz, Berliner, aus dem inneren Leben . . . S. 27.

[3]) Synagoge.

[4]) Hier ist das Hochzeitshaus der Gemeinde gemeint, welches den Namen Tanzhaus, Brauthaus, hebr. בית חתנות, führte. Das Wormser Ceremoniel bei Hochzeiten beschreibt ausführlich Juda Kirchheim in seinem Minhag-Buche Folio 55a. Er sagt unter andrem: אז בא הרב ושאר העם ומוליכין החתן מביתו אל בית החתנות הנקרא בל"א ברויד הויז . . . ואז לקח הרב החתן בידו ומוליך החתן על הבימה (Estrade) תחת בית החתנות . . . ואז באים הנערים ולוקחין החתן ומוליכין אותו דרך פתח קטן לבי"ה העומדת . . . . בכותל דרומית. Kirchheim bedient sich dabei mancher Ausdrücke, welche in der Beschreibung der Mainzer Gebräuche bei Hochzeiten in Mahril הלכות נישואין vorkommen. Nur ist bei Mahril das Brauthaus nicht erwähnt. Das Wormser Brauthaus wird in der Vereinbarung von 1557 mit den Worten erwhänt: Item das Schull, Schullhof, Tanzhaus, Badt vnd dergleichen gemeinhäuser . . . (Wolf, Zur Gesch. der Juden in Worms S. 38).

aus Mangel an Studierenden zu andren Zwecken verwendet. Gegenwärtig existirt auch das Bethaus Raschi's nicht mehr. Und doch haben sich Spuren der ursprünglichen Bestimmung des Bet ha-Midrasch und des Bet ha-Kneset bis auf den heutigen Tag erhalten.

15) Gegenwart. Ueber die Verwendung des Häuser-Complexes hinter der Synagoge in der Gegenwart, erkundigte ich mich vor Jahren bei Herrn S. Rothschild, Lehrer in Worms. Er antwortete mir in seiner gewohnten Liebenswürdigkeit: „Was nun Ihre Frage betrifft, so kann ich Ihnen mittheilen, dass in dem Garten[1]) der Synagoge, also hinter der Synagoge in der Nähe des neugeöffneten Frauenbades, sich das israel. Hospital befindet, welches früher die Klause war. Am Anfange dieses Jahrhunderts wurde die baufällige Klause wieder restaurirt, in welcher in früheren Jahren auch der Rabbiner wohnte. Heute wird noch in dem Hospital, also der früheren Klaus, an jedem Sabbath ein Schiurvortrag[2]) gehalten, und ehe die Levy'sche Synagoge gebaut wurde, fand der Werktagsgottesdienst in einem Saale der früheren Klause statt". Die Mittheilung Rothschild's führt uns in alte Zeiten zurück. Die Talmud-Vorträge an jedem Samstag sind Nachklänge der gelehrten Geschäftigkeit in dem Bet ha-Midrasch früherer Zeiten, und der Gottesdienst an Wochentagen in dem Saale der Klause, erwecken in uns die Erinnerung an das Bethaus Raschi's, in welchem früher auch an Samstagen und Feiertagen gebetet, und der Manen der Verschiedenen gedacht wurde (N 8). —

Auf Grund der vorgeführten Regesten durfte das Wormser Bet ha-Midrasch keinen Anspruch auf den Namen Raschi's erheben. Eher sollte es den Namen des Eleasar Rokeach führen, denn Eleasar lebte und wirkte in Worms, und in der That wurde das Bet ha-Midrasch nach ihm im 13. und 14. Jahrhundert benannt. (N. 1. 2). Als Bet ha-Mid-

---

[1]) Ein Gemeinde-Garten (גן הקהל) in Worms wird in Mahril (לקוטים Anf.) und „das gärtlein hinder der schull" in der erwähnten Vereinbarung vom Jahre 1557, genannt, vgl. dazu meine: Die Wormser Minhagbücher, S. 26.

[2]) Schiur (שיעור) ist der technische Ausdruck für den fortlaufenden gleichmässigen Vortrag gewisser Partien aus dem Talmud.

rasch Raschi's wird es zuerst im 17. Jahrhundert von Elia Loanz genannt (N. 4). Wahrscheinlich war Elia auch Urheber dieser Benennung[1]).

Die vielen Wormser Inschriften enthalten keine direkte Nachricht über die Zeit, in welcher das Bet ha-Midrasch erbaut wurde. Da es aber mit Eleasar Rokeach in Verbindung gebracht wurde, und seinen Namen seit dem 13. Jahrhundert trug, so muss es in die Zeit Eleasars hinaufreichen. Eleasar lebte in Worms von 1201 bis zu seinem Tode, der gegen 1230 erfolgte[2]). In jener Zeit, oder etwas früher, muss das Bet ha-Midrasch erbaut worden sein. Eine Inschrift, welche oberhalb des nördlichen Portals der grossen Synagoge einst angebracht war und gegenwärtig nicht mehr vorhanden ist, lautete:

מקראות הצבתי ציונים. נאמן עד לימים הנמנים.
חשבון תתקל"ה נבנו הבנינים. מפתיחת שער טוכיח לשנים.
ויבוא נוי צדיק שומר אמינים (אמנים l.)[3]

Wahrscheinlich ist unter diesen בנינים der Häuser-Complex südlich von der Synagoge gemeint, in welchem sich ausser dem Bet ha-Midrasch, noch das kleine Bet ha-Kneset, das Brauthaus, die Wohnung des Rabbiners (N. 15), und vielleicht auch eine Elementarschule (III, N. 2) befunden haben. Ist diese Auffassung richtig, so hätten wir ein genaues Datum für die Erbauung des Bet ha-Midrasch, nämlich 1175.

Die Geschichte des Bet ha-Midrasch liesse sich folgendermassen resumiren. 1175 wurde das Lehrhaus zusammen mit anderen communalen Bauten aufgeführt. Kurz darauf

---

[1]) Vielleicht kam Elia, ein Nachkomme Raschi's, auf diese Idee, weil die Mesusa in dem Wormser Bet ha-Midrasch senkrecht angebracht war, wie es Raschi in Menachot 33a verlangt (s. N. 4). Daraus ist aber natürlich noch nicht zu entnehmen, dass Raschi in jenem Bet ha-Midrasch gelehrt habe, denn auch andere Autoren (z. B. Maimonides) sind derselben Meinung, und die Meinung Raschi's konnte in Worms befolgt worden sein, ohne dass Raschi dort je gelehrt hätte. Sagt doch Ascheri in הלכות מזוזה N. 9: והאידנא נהיג עלמא כרשי׳.

[2]) Ms. 39, 458.

[3]) Ms. 40, 509 nach Elieser b. Samuel, der 1559 die Wormser Synagoge besuchte und eine Kopie der Inschriften anfertigte. Ich vermuthete schon dort, dass unter בנינים Gemeindehäuser gemeint sind.— Der Vers . . . ויבוא נוי צדיק ergiebt die Zahl 935 = 1175.

lehrte darin der berühmte Eleasar Rokeach, und das Leh rhaus wurde daher Bet ha-Midrasch des Rokeach genannt (N. 1 u. 2). 1615 wurde das Haus zerstört (N 3), und es lag über 100 Jahre in Trümmern. Gegen 1720 wurde es von Löb Sinzheim wieder aufgebaut (N. 8). Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde das Gebäude umgebaut, und bis auf die Gegenwart wird es als jüdtsches Spital verwendet (N. 15).

III.

Das Bethaus Raschi's oder das Bethaus des Bet ha-Midrasch.

Dieses kleine Bethaus gehörte, wie wir wissen, zu dem Bet ha-Midrasch. Ich verzeichne in Folgendem die Stellen, wo dieses Bethaus erwähnt wird, und nehme dabei auch jene Stellen auf, wo einer Synagoge ohne weiteres gedacht wird, welche aber mit der grossen Synagoge nicht zu identificieren ist, und unter welcher wahrscheinlich das Bethaus des Bet ha-Midrasch gemeint ist.

1) 1128. Judas-Hermann erzählt in seinem Hermanni opusculum de sua conversione c. 16, dass er 1128 auf seiner Reise von Köln nach Mainz in Worms gerade an jenem Tage eintraf, an welchem die Juden sich in der Synagoge zu versammeln pflegten. Er traf sie dort bei dem Studium der Commentare des Gamliel über das alte Testament. Archisynagogus war damals David[1]).

Wenn die Erzählung Hermanns ernst zu nehmen wäre, so müsste hier von einem Bethause des Bet ha-Midrasch, und nicht von der grossen Synagoge die Rede sein, denn in dieser wurde gebetet, und nicht studiert. Mir scheint aber die Erzählung erdichtet zu sein.

[1]) Nam veniens Wormatiam, ubi germanum fratrem, vocabulo Samuelem, habebam, Judaeorum synagogam die illo, quo convenire solebant, introivi, eosque Gamalielis sui superstitiosa super vetus testamentum commenta legentes audivi . . . Contra archisynagogum quoque David nomine . . . . S. Aronius Regesten S. 103, 104, und über Opusculum Hermanni s. Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland II, 217 ff. Mir scheinen die Angaben Hermanns nicht verlässlich zu sein. Die ganze Schrift ist zu sehr auf Effect berechnet. Der Weg von Köln nach Mainz führt nicht über Worms. Es ist nicht bekannt, dass die Juden an einem bestimmten Tage Commentare zur Bibel öffentlich studirten. Auch hat es keine Commentare eines Gamliel zur Bibel gegeben. Ich glaube daher, dass die Erzählung auf Dichtung beruht.

2) 15. Jahrhundert. Mose Minz: Bis fast sämmtliche Mitglieder der Gemeinde die Synagoge verliessen. Sie nahmen mit sich eine Thora-Rolle aus der Lade und giengen in das Bethaus der Schüler, das man צומרש nennt[1]).

3) 1648—1678. Juspa Schammas in seinem Minhagbuche: Es war (existirte) in der hiesigen Gemeinde zu jener Zeit sein (Raschi's) Bet ha-Midrasch, so wie es hier noch jetzt ein Bet ha-Kneset Raschi's gibt . . . (s. oben II, 4).

4) 1689. Ein Anonymus: Und sie (die Franzosen) verbrannten mit Feuer die Stadt . . . . Worms mit allen Schätzen, welche dort waren, die Synagoge und das Bethaus Raschi's . . . .[2])

David b. Abraham Oppenheim: Es verzehrte sie das Feuer Gottes. Es wurden verbrannt die Stadt Worms und die Judengasse sammt der Synagoge und dem Bet ha-Kneset Raschi's bis auf Grund und Boden[3]).

5) 1696. In Juspa's מעשה נסים N. 17 und in אלילייא גישיכמי, s. oben II, N. 5.

6) Gegen 1720. Memorbuch I: Löb b. Chajjim Sinzheim, der in Wien wohnte . . . . der das Bethaus Raschi's erbaute, s. II, N 7.

Memorbuch II (des Bethauses Raschi's): Dieses Memorbuch schrieb ich vom alten Memorbuche der Stadt Worms im Auftrage der Gemeinde ab, um jeden Samstag aus dem-

---

[1]) עד שהלכו כמעט כל הקהל חוץ לב״ה ולקחו עמהם ס״ת מתוך ארון הקודש והלכו לב״ה של בחורים שקורין צומרש. Resp. M. Minz N. 85, vgl. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens III, 49. Hier ist wohl das Bethaus des Bet ha-Midrasch gemeint. Jedes Lehrhaus hatte sein Bethaus für die Schüler (בחורים) vgl. בית הכנסת של הבחורים bei J. Weil in דינין N. 41 (s. Brüll, Central-Anzeiger I, 45). צומרש = חדר wurde eigentlich nur die Elementarschule genannt; hier versteht Minz darunter wohl das Bet ha-Midrasch, wenn er לב״ה של בחורים und nicht לב״ה של נערים sagt, vgl. Salfeld, Martyrologium, S. 306. Salfeld bringt dort folgendes Epigraph aus einem Siddur: אני . . . וקבלתי מן מו׳ אלופי ומיודעי הר״ר וואלקא מקרי דרדקי על הצומרשא בק״ק וורמיישא. Der Siddur ist 1457 geschrieben s. „Die Wormser Minhagbücher," Sonderabdruck, S. 3.

[2]) הציתו באש העיר הגדולה . . . ווירמיושא עם כל בית נכותיה המקדש מעט שהיה בה וב״ה של רשי ז״ל.

[3]) בער בם אש ה׳. נשרף המקום והרחוב של היהודים וירמייזא עם עקרה ושרשה עם המקדש מעט גם בה״כ של רשי ז״ל . . . Responsen אבן השהם N. 166.

selben in dem Bethause Raschi's, welches gegenwärtig Bethaus des Bet ha-Midrasch genannt wird, den Segen für die Verstorbenen zu recitieren . . . . s. II, N. 8.

Memorbuch I: Die Frau . . . Mirjam, Tochter des Joseph aus Wien, weil . . . besonders hier in unserer Gemeinde richtete sie den Bau des Bethauses Raschi's auf, und es liessen sich dort Studierende nieder, welche auf ihre Kosten ausgehalten wurden[1]).

7) 1764. „Im Monat Schebat 5524 hat die Gemeinde der jungen Kuppa (Gesellschaft), die da heisst Hachnassath-Kallah-Kuppa (Gesellschaft zur Ausstattung armer Mädchen) die Erlaubnis ertheilt, an jedem Dienstag eine Büchse in der Synagoge circulieren zu lassen unter der Bedingung, dass sieben Mitglieder dieser Gesellschaft alltäglich in der Raschi-Synagoge, die da heisst Klaus stehen (beten) und überhaupt fleissig „schulengehen" müssen, damit dort das Minjan (Zehnzahl) nicht knapp sei. Sie sollen überhaupt fleissig „schulengehen", widrigenfalls jene Erlaubnis zurückgenommen werde. Alles dies ist geschehen, weil der Rabbiner, Gott verlängere seine Tage und Jahre, als Stadtrabbiner aufgenommen wurde, weshalb er in der vorderen Synagoge steten (stehen?) muss, da hatte man gefürchtet, dass ח"ו die Raschisynagoge eingehen möchte"[2]). Hier ist deutlich von der Raschi-Synagoge die Rede, welche mit dem Lehrhause, Klaus, genannt, zusammenhing. Der Rabbiner ist wohl Zewi Hirsch Auerbach, der von 1733—1763 Vorsteher der Klaus, und von 1763—1778 Rabbiner der Gemeinde war, s. II, N. 6 und sein Epitaph in נ"צ S. 82. Solange er der Klaus vorgestanden hatte, betete er in der Raschi-Synagoge, die zu der Klaus gehörte, und mit ihm beteten dort auch andere Leute; aber nachdem er 1763 zum Stadtrabbiner ernannt worden, musste er in der grossen (vorderen) Synagoge beten, und auch sein Anhang verliess die Raschi-Synagoge. Es war daher zu befürchten, dass jene Synagoge eingehen würde, daher das Uebereinkommen mit der Gesellschaft הכנסת כלה, dass 7 Mitglieder dort jeden Tag beten sollten.

---

[1]) האשה . . . מרת מרים בת החבר ר' יוסף מווינא בעבור . . . ובפרטות פה קהילתינו העמידה בנין בית הכנסת של המאור הגדול רבן של בני הגולה רשי"י ז"ל על תלה והושיבה לומדים בתוכו וממרנסים וזנים אותם מממונה . . . (קע"י III, 42).

[2]) Lewysohn im „Jüdischen Volksblatt" IV (1857) S. 15 nach Wormser handschriftlichen Quellen.

8) 1842. Mannheimer: In eben dieser Klause befindet sich noch jetzt eine kleine Synagoge, welche den Namen בהכ"נ דרש"י, Synagoge des Raschi, führt, s. II, N. 14.

9) Gegenwart. Rothschild: Und ehe die Levy'sche Synagoge gebaut wurde, fand der Werktagsgottesdienst in einem Saale der früheren „Klause" statt, s. II, N. 15.

Das Bethaus Raschi's gehörte zu dessen Bet ha-Midrasch (N. 5, 6). 1615 wurde es zu gleicher Zeit mit dem Bet ha-Midrasch zerstört. Es wurde, wie es scheint, nach 1620 restaurirt (N. 3), und wurde von den Franzosen 1689 in Brand gelegt (N. 4). Um 1720 wurde das Bethaus zu gleicher Zeit mit dem Bet ha-Midrasch von den Sinzheims wiedererbaut (N. 7). Es bestand noch 1842 (N. 8), und Spuren von seiner Verwendung in früheren Zeiten erhielten sich bis auf unsere Zeit (N. 9). Uebrigens gilt das im vorigen Kapitel vom Bet ha-Midrasch gesagte ebenso von dem Bet ha-Kneset, da beide zusammengehörten.

IV. Die Raschi-Kapelle.

Die Raschi-Kapelle, zuweilen auch die Jeschiba Raschi's genannt, trägt in der Gegenwart den Namen Raschi's mit noch weniger Recht als das Bet ha-Midrasch und das Bet ha-Kneset diesen Namen in der Vergangenheit getragen haben. Es lässt sich nämlich urkundlich nachweisen, dass die Kapelle 1559 noch nicht existirte, dass sie erst 1624 erbaut wurde, und dass sie lange nach der Erbauung noch nicht nach Raschi benannt wurde. Ich habe die späte Entstehung der Kapelle schon 1896[1]) nachgewiesen, und doch erhält sich die anachronistische Benennung der Kapelle bis auf den heutigen Tag mit grosser Zähigkeit, und Lewysohn, die Thatsachen verkennend, versuchte es noch vor kurzem, den Ruf der Kapelle als Lehrhaus Raschi's aufrechtzuerhalten. Ich will daher hier die Frage noch einmal und eingehend behandeln.

Elieser b. Samuel Braunschweig[2]) besuchte 1559 die Wormser Synagoge und copirte die Inschriften, welche er

---

[1]) MS. 40, 557.

[2]) Dieser Elieser ist mir unbekannt. Vor ihm korrigirte ein Elieser b. Samuel das Buch משנה תורה ed. Soncino 1490 (Steinschneider C. B. p. 1870). Er soll nach Chwolson ראשית מעשה הדפוס S. 20 ein

an verschiedenen Stellen der Synagoge vorfand. Er gibt die Inschriften in seinem handschriftlichen Werkchen שמוש תהלים[1]) wieder, und bezeichnet mit grosser Genauigkeit die Stellen, an welcher sie angebracht waren. Aus den topographischen Angaben Elieser's geht mit Nothwendigkeit hervor, dass zu seiner Zeit an der westlichen Wand der Synagoge noch keine Kapelle angebracht war. Nachdem Elieser die Inschriften des nördlichen Portals erledigt hat, fährt er fort: Nahe daran auf der Oberschwelle der Thür des Thores, hinter der Synagoge, auf (oder über) dem Becken, das zum Waschen der Hände dient . . .[2]).

Hier geht Elieser augenscheinlich zum westlichen Tract der Synagoge über, der dem nördlichen Portal nahe liegt, und als hinterer Theil der Synagoge bezeichnet werden kann. Wahrscheinlich versteht hier Elieser unter שער אחורי בית הכנסת ein westliches Hauptthor der Synagoge, welches zu seiner Zeit existirt hat und später verbaut wurde. Es hat gewiss einen westlichen Eingang in die Synagoge gegeben, denn nach der Vorschrift muss der Eingang in jede Synagoge der Lade gegenüber, also in unseren Gegenden gegen Westen, angebracht sein[3]). Ist diese Auffassung richtig, so ist die Existenz der Kapelle an der westlichen Wand der Synagoge von selbst ausgeschlossen. Aber selbst wenn man unter שער אחורי בית הכנסת ein Thor verstekt, welches im Hofe in der Nähe der Synagoge sich befand, so ist auch in diesem Falle die Kapelle unmöglich. Denn hätte die Kapelle die Synagoge von dem Hofthore getrennt, so hätte Elieser dieses Thor nicht als nahe von dem nördlichen Portale bezeichnen

---

Deutscher gewesen sein. Ein späterer Elieser b. Samuel lebte in Worms s. Memorbuch קבץ על יד III, S. 27, Zeile 11 von unten.

[1]) Die Handschrift gieng von Carmoly (s. dessen Catalog Cod. 335) in den Besitz N. Brüll's über, der sie der Stadtbibliothek in Frankfurt a. M. vermachte. Das Archiv der isr. Gemeinde in Worms besitzt eine von Brüll angefertigte Abschrift der betreffenden Stelle in שמוש תהלים, die ich in meinen „Jüdische Alterthümer in Worms und Speier" (MS. ibid.) benützte. Später collationirte ich die Abschrift mit dem Originale und verbesserte daraufhin in dem Sonderabdruck meiner erwähnten Arbeit manches.

[2]) וסמוך לו על המשקוף פתח שער אחורי בית הכנסת כתוב על הכיור שרוחצין בו הידים . . . . s. MS. Ibid.

[3]) S. טור אורח חיים N. 150, vgl. MS. 1884, S. 215 und 307.

können. Auch hätte Elieser in diesem Falle nicht: „hinter der Synagoge", sondern: „hinter der Kapelle" oder „Jeschiba Raschi's" sagen müssen. Schliesslich ist zu beachten, dass, wenn eine Kapelle Raschi's zur Zeit Elieser's existirt hätte, er dieselbe gewiss erwähnt hätte.

Dagegen liegen uns zuverlässige Zeugnisse vor, dass die Kapelle im Jahre 1624 von David b. Josua Joseph Oppenheim (starb 1642) erbaut wurde.

Zunächst wird von David Oppenheim im Wormser Memorbuche ausgesagt: „David b. Josua Joseph Oppenheim, weil er länger als 30 Jahre an seiner Tafel drei Studierende bewirtete, unterstützte die Lernenden mit seiner Person und seinem Vermögen, steuerte zum Bau der Synagoge hier hundert Königsthaler bei, baute auf eigene Rechnung das Almemor in der Synagoge, die Jeschiba hinter der Synagoge und das Haus auf dem Friedhofe. Auch schenkte er in die Synagoge die heiligen Geräthe (zu den Thorarollen) und den Armleuchter an der heiligen Lade . . . ."[1]).

Dann befindet sich in der Kapelle selbst eine Inschrift, welche ebenfalls kundthut, dass Oppenheim die Jeschiba im Jahre 1624 erbaut hat. Sie lautet:

דורש ומבקש דרך ברורה
רגש יהלך היכל ועזרה
שואב עמוד ימין ומורה
סגן פרנס זהיר לנדב מהרה
מכיסו שלם פאר חדר תורה[2])

---

[1]) הקצין פרנס ומנהיג כמר דוד בר יהושיע יוסף ז"ל אופנהיים בעבור שהיה מאכיל על שלחנו שלשה בחורים יותר משלשים שנה, והחזיק לומדי תורה בנופו ובממונו, גם נתן לסיועת בנין בית הכנסת פה מאה טלך טליר ובנה לבד מכיסו ביתת האלמבריו בבית הכנסת, גם הישיבה שלאחר בית הכנסת גם בית צידוק הדין גם נתן כלי קודש לבית הכנסת והמנורה אצל ארון הקודש . . . (קבץ על יד III, 16).

[2]) חדר ist hier gleichbedeutend mit הדר = Schmuck. Die deutschen Juden sprachen das ח wie ה aus und verwechselten beide. Joseph Han in יוסף אומץ N. 21 schreibt: אכן בקריאת החי' שאנו האשכנזים קוראין כמו היא . א . וכמה פייטנים חברו כמה פעמים בסליחה הי' לחי' . . . (S. Luzzato לוח הפייטנים S. 100).

אף ורד[1]) פרח[1]) נעים הבימה
יסד יקרה[1]) מאורה שנת בנה
ישיבה ללמד בה כחמה ברה.

Die punktirten Anfangsbuchstaben ergeben die Worte דוד בר יהושע יוסף ז"ל ממשפחת אופנהיים, und die punktirten Worte בנה ישיבה ergeben die Jahreszahl 384 (= 1624). Unter פאר חדר תורה sind die oben erwähnten heiligen Geräthe gemeint.

Zum dritten Male werden die Wohlthaten Oppenheim's in einer Inschrift im Häuschen auf dem Friedhofe gerühmt. Jenes Häuschen liess Oppenheim zwei Jahre später (1626) erbauen. In dieser Inschrift, welche ich in MS. 40, 557 veröffentlichte, heisst es von Oppenheim's Bauten: לו תבואות בנין בימה בית הכנסת והישיבה ובית היה לצידוק הדין.

Schliesslich fand ich in der Nische der Kapelle, welche Raschi als Stuhl gedient haben soll, eine schon verblasste Inschrift, von der ich noch folgende Buchstaben lesen konnte:

על מושב זה ישב . . .
אופפי"נ . . .

„Auf diesem Sitze sass . . . Oppen(heim)".

Die Nische wurde wahrscheinlich bei festlichen Versammlungen Oppenheim, dem Erbauer der Kapelle, als Ehrensitz zugewiesen.

Die vorgeführten Documente stellen es ausser jeden Zweifel, dass die Raschi-Kapelle erst 1624, also über fünf Jahrhunderte nach Raschi von David Oppenheim erbaut wurde[2]). Damit stimmt es, dass Elieser dieselbe 1559 noch

[1]) So fand ich während meiner Anwesenheit in Worms. Lewysohn (ibid S. 108) konnte diese Worte nicht lesen.

[2]) Lewysohn, der in der Kapelle eine Jeschiba Raschi's um jeden Preis sehen möchte, meint (Laubhütte 1898, S. 614), dass בנה ישיבה in den angeführten Inschriften nicht die Erbauung einer neuen Jeschiba, sondern die Wiedererbauung der Jeschiba (Raschi's) bedeute, welche verfallen war und von Oppenheim renovirt wurde. Eine Analogie dazu wäre בנה ירושלים ד' (Ps. 147, 2). Aber בנה kann die Bedeutung „wiederaufbauen" nur haben, wenn der Gegenstand des Aufbauens bekannt ist oder näher bezeichnet wird. In unserem Falle müsste es בנה ישיבת רשי heissen (wie in den Sinzheim'schen Inschriften, II, 7), und nicht בנה ישיבה ohne weiteres. Die Existenz der Kapelle vor 1624 will Lewysohn

nicht kennt, und dass ihrer auch sonst vor 1624 nicht gedacht wird.

Die Raschi-Kapelle oder die Jeschiba hinter der Synagoge wird von folgenden Autoren erwähnt:

1) 1626—1629. Elia Loanz[1]) schreibt im Epiloge zu seinem Werke מכלול יופי: Die erste Recension war vollendet . . . im Jahre 386 (1626), die zweite Dienstag 29. Tischri 390 (1629). In der Zwischenzeit war ich mit meinem Werke אדרת אליהו beschäftigt, auch nahm mich die Jeschiba hier in Worms sehr in Anspruch[2]).

2) 1627. Juda (Liwa) b. Joseph Kirchheim im Wormser Minhag-Buche (Cod. LXXXVII (= 123) der Breslauer Seminarbibliothek) folio 164 b: „Einst im Jahre 387 (1627) ordneten hier die Männer der Jeschiba aus einer geringfügigen Veranlassung einen Fasttag an". . . . [3]).

3) Um 1640. Das Wormser Memorbuch in קבץ על יד III, 15: Der erhabene Vorsteher Weiblin, weil . . . und er war einer der Männer der Jeschiba. Und die Seele seines Sohnes Ahron, weil er die Lehre in Israel verbreitete, und war hier einer der Männer der Jeschiba, bis er zum Rabbiner in Metz gewählt wurde[4]).

---

beweisen, indem er sich auf die oben II, N. 4 angeführte Aussage Juspa's beruft, wo von einem Bet ha-Midrasch und einem Bet ha-Kneset Raschi's die Rede ist, und übersieht, dass jene Gebäude mit der Kapelle nichts zu thun haben. Vielmehr ist Juspa's Erzählung zu entnehmen, dass zu seiner Zeit die Kapelle noch nicht den Namen Raschi's trug denn sonst hätte er auch die Mesusa derselben als Beispiel angeführt. Auf diese Irrthümer in Bloch's Wochenschrift 1899, S. 113 aufmerksam gemacht, berief sich Lewysohn auf die Wormser Tradition als Beweis für das hohe Alter der Kapelle und die Lehrthätigkeit Raschi's in derselben. (Laubhütte 1899, S. 177). Nun wissen wir, was die Tradition aus berühmten Männern macht. Wir hatten Gelegenheit zu sehen, wie sehr sich die Legende der Person Raschi's bemächtigte, und brauchen uns nicht von derselben irreführen zu lassen.

[1]) Geboren 1555, starb in Worms 1636. S. über ihn mein משפחת לוריא, S. 47.

[2]) והשלמתו הראשנה היתה בארבעי (?) למשי (?) שפ"ו פ"ק. ומהדורה בתרא ג' כ"ט תשרי ש"ץ פ"ק, כי ביני וביני היתה עסקי ומלאכתי בספרי אדרת אליהו, גם היתה מושל עלי טרחת הישיבה פה ק"ק וורמיישא

[3]) פעם אחת בשנת שפ"ז נזרו בני הישיבה תענית פה מחמת מה שהוא . . .

[4]) הפרנס המרומם כמהור"ר ווייבלין בעבור . . . והיה אחד מבני ישיבה.

4) Um 1640. Ibid. S. 16: Der Gaon und der Vorsteher Ahron Elieser b. Israel Samuel, weil er einige Jahre von den Männern der Jeschiba, Vorsteher und Leiter hier war[1]).

5) 1648—1678. Juspa Schammas in seinem Minhag-Buche in meinem Besitze folio 119 a (vgl. Güdemann, Quellenschriften, S. 219): Verfahren des Rabbiners und der Männer seiner Jeschiba. Des Morgens, wenn der Rabbiner die Synagoge verlässt, geht er mit den Gelehrten und den jungen Leuten (Schülern) in die Jeschiba hinter der Synagoge[2]).

6) 1760 circa: Asulai[3]) im Schem ha-Gedolim s. v. Simon b. Isaak: Die Wormser haben eine Ueberlieferung, dass das Lehrhaus Raschi's sich in einem, der Synagoge naheliegenden Hause befunden habe. Das Haus ist gesperrt und die Thüre vermauert; nur durch das Fenster der Synagoge ist jenes Bet ha-Midrasch (das Innere desselben?) sichtbar[4]). Hier scheint die Kapelle Bet ha-Midrasch genannt zu sein; s. N. 8.

7) 1842. M. Mannheimer, Die Juden in Worms. S. 12 sagt von der Kapelle: hier war der Ort, wo der vielberühmte Rabbi Salomo Jizchaki eine Zeitlang gelehrte und belehrende Vorträge hielt.

8) 1855. Eine Inschrift in der Raschi-Kapelle besagt, dass das Bet ha-Midrasch Raschi's, welches ruinirt war, 5615 (1855) hergestellt wurde (MS. 40, 558).

Die Kapelle oder die Jeschiba hinter der Synagoge wurde 1624 von David Oppenheim erbaut, um einem seit 1615 gefühlten Bedürfnisse der Gemeinde abzuhelfen. In jenem Jahre wurde nämlich das Wormser Lehrhaus (Bet

---

ונשמת בנו הגאון מהוריר אהרן בעבור שהרביץ תורה בישראל והיה אחד מבני ישיבה סה עד שנתמנה לאב בי"ד בק"ק מיץ.

[1]) הגאון הפרנס כמהוריר אהרן אליעזר בן הריר ישראל שמואל בעבור שהיה מבני ישיבה ופרנס ומנהיג בכאן זה כמה שנים.

[2]) מנהג הרב ובני ישיבתו. הרב בשחרית אחר יציאתו מבי"ה הולך ובא עם הרבנים וחבחורים לישיבה שאחורי בי"ה . . . .

[3]) Asulai verliess 1756 Jerusalem, um auf Reisen nach Italien Frankreich und Deutschland zu gehen. In Deutschland wird er gegen 1760 von der Ueberlieferung der Wormser gehört haben.

[4]) ובעיר וירמישא יש להם קבלה שהיה מדרשו של רשי בבית הסמוך לבית הכנסת. והבית סנור והפתח בנוי רק בעד החלון של בית הכנסת נראה בית המדרש הנזכר.

ha-Midrasch) zerstört (II, 3), und die studirende Jugend hatte kein eignes Lokal. Wenn die kleine Kapelle das zerstörte Lehrhaus ersetzen konnte, so beweist dieser Umstand, wie sehr sich die Zahl der Studierenden mit der Zeit verringerte. Auch Juspa Schammas bemerkt, dass während in früheren Zeiten des Friedens über 50 auswärtige Knaben und über 20 auswärtige junge Leute die Wormser Lehrhäuser zu besuchen pflegten, zu seiner Zeit infolge der Kriege die Zahl sämmtlicher Studierenden nicht 10 erreichte[1]). — Gegen 1720 baute Sinzheim das grosse Lehrhaus wieder auf (II, 7). Dadurch wurde die Kapelle entbehrlich gemacht, und wir finden sie gegen 1760 gesperrt (IV, 6). Zu jener Zeit wird sie zum erstenmale nach Raschi benannt. 1855 wurde sie wieder hergestellt (IV, 8).

Das hebräisch-persische Wörterbuch des Salomo ben Samuel.

Von **Dr. S. Horowitz.**

In ein nahezu unbekanntes Gebiet der jüdischen Litteraturgeschichte hat uns diesmal Bacher mit seiner, wie immer, durch Tiefe und Umfang der Gelehrsamkeit ausgezeichneten Abhandlung, die dem „Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1899/1900“ vorangeht[1]), eingeführt. Durch seine Veröffentlichung erhalten wir die ersten näheren Nachrichten über persisch sprechende

[1]) Minhagbuch in meinem Besitze Folio 127 b: כן היה המנהג בעת השלום שהיו באו (באים l.) לכאן ק״ק קופה נערים רבים חמישים נערים ויותר ויותר . . . גם היו באים כך בחורים ויותר ללמוד פה. אבל בעת שגברה יד המלחמה ואינן באים נערים ובחורים רק אחד מעיר ושנים ממשפחה ועל (וכל l.) בחורים ונערים ביחד אינן מניעין למנין עשרה, מיום ההוא והלאה בטלה הקופה . . .

[1]) Der vollständige Titel lautet: Ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem vierzehnten Jahrhundert. 135 SS. deutsch u. 76 SS. hebr. 8.— Die erste Kenntniss von der Existenz des Buches giebt Neubauer, Aus der Petersburger Bibliothek, (Leipzig 1866), S. 149 f. Dann gab Steinschneider in H. B. XV, 37 eine kurze Notitz darüber. Ein grösseres Stück der Petersburger H. S. hat dann Bacher bei Stade Z. A. T. W. XVI, 242 ff. vgl. XVII, 200, veröffentlicht.

Juden in einer von Türken bewohnten Provinz des ungeheuren Mongolenreiches, die im vierzehnten Jahrhundert dem Studium der heiligen Schrift und der Traditionslitteratur eifrig oblagen und sich deren Inhalt klar zu machen bemüht waren. Das neue Litteraturerzeugniss, von welchem uns nach den vorhandenen vier Handschriften aus der Petersburger Bibliothek und der Privatsammlung Elkan Adlers in London reichliche Proben mitgetheilt werden, gewährt einen sehr interessanten Einblick in das Geistesleben dieser vom Schauplatz der Weltereignisse so weit entlegenen Judenschaft. In der uralten Stadt Gurgâng, arabisch Gurgânîja, türkisch Gurgeng oder Urgendsch, die am Ende des zehnten Jahrhunderts die Hauptstadt des chorasanischen Theils der Provinz Chwârism war und noch heute der grösste Ort des Chanats Chiwa in Russisch-Turkestan und der Wohnsitz zahlreicher nach Russland, Persien und Afghanistan Handel treibender Kaufleute ist, vollendete am Montag, den 7. Juni 1339 Salomo b. Samuel sein gross angelegtes hebräisches Wörterbuch, in welchem in einheitlicher alphabetischer Anordnung der Wortschatz der Bibel, des Targum, der talmudisch-midraschischen Litteratur und einiger anderer Schriften vereinigt ist.

Ueber die Lebensverhältnisse des Verfassers erfahren wir leider nur sehr wenig aus seinem Buche. Von seinen persönlichen Erlebnissen erzählt er gelegentlich nur, dass er im Lande der Uiguren und Chataien buddhistische Tempel gesehen und von dem dortigen Tempelritual einige Kenntniss erhalten hat. Auch über die Zustände der jüdischen Gesammtheit seines Heimatslandes finden sich nur einzelne leise Andeutungen. Die herrschenden Mongolen gönnten den jüdischen Unterthanen volle Glaubensfreiheit und störten sie nicht im Studium ihrer nationalen Litteratur. Aber schon die blosse Thatsache, dass ein Werk wie dasjenige Salomo b. Samuels damals in dieser Gegend entstehen konnte, legt, wie Bacher mit Recht hervorhebt, Zeugniss ab für den Bildungsgrad und die geistigen Interessen der Gemeinschaft, zu deren Belehrung das Buch verfasst ist. Salomo b. Samuel selber erscheint darin als ein nach vielen Richtungen hin ausserordentlich kenntnissreicher Mann. Er beherrschte das Persische, welches wahrscheinlich seine Muttersprache war, vollkommen und verstand Arabisch, wie es scheint, fast ebenso gut. (S. 17). Hebräisch schrieb er im Allgemeinen correct

und klar, obwohl seine grammatischen Kenntnisse mangelhaft und dürftig waren. Zur Erklärung des hebräischen und aramäischen Sprachgutes, das er lexicalisch bearbeitete, bediente er sich zumeist des Persischen, sehr oft des Arabischen und vielfach des Hebräischen. Namentlich grössere Erläuterungen sind hebräisch geschrieben, und die eigentliche Sprache, gewissermassen der Rahmen des Wörterbuches, ist hebräisch (S. 23). Auch Türkisch und etwas Griechisch muss er verstanden haben. Selbst Wörter aus romanischen Sprachen, meist italienisch — er nennt sie wie Raschi לעז, aber auch פראנגי, Fränkisch — zieht er zur Erläuterung herbei. Seine Litteraturkenntnisse waren vergleichsweise umfangreich. Er war in der Bibel, dem Targum Onkelos, und dem Prophetentargum, der Mischnah, dem babylonischen Talmud, einigen halachischen und haggadischen Midraschim und etlichen nachtalmudischen Schriften, besonders den Halachot Gedolot, wohl bewandert (S. 31 ff). Seine besondere Stärke aber bildet die Kenntniss der Realien, deren Benennungen er genau zu bestimmen hatte. Er giebt überall präcis, wenn auch nicht durchgehends richtig, die Bedeutung seines Schlagwortes an, und sein Werk ist besonders für die talmudische Litteratur eine Fundgrube nützlicher Belehrung (S. 17 ff.)

Zur näheren Begründung dieser Ergebnisse, bei deren Wiedergabe wir den Ausführungen des gelehrten Herausgebers zum Theil wörtlich gefolgt sind, hat Bacher mit dem erstaunlichen Fleiss, der für seine wissenschaftlichen Untersuchungen charakteristisch ist, das von Salomo b. Samuel verarbeitete Material nach verschiedenen Gesichtspunkten geordnet und dadurch ein klares Bild von dem Werth und der Bedeutung dieses Wörterbuchs ermöglicht. Er behandelt nacheinander seine Beiträge zur biblischen und talmudischen Lexicologie (S. 58 ff), Sprachvergleichendes (S. 66 ff), unbekannte Wörter (S. 75 ff), Grammatisches (S. 90 ff), Varianten zum Bibeltexte (S. 103 ff) und zum Targumtexte (S. 109 ff) und endlich Erklärungen zu einzelnen Bibelstellen (S. 114 ff). Im hebräischen Theil giebt er dann Proben aus dem Wörterbuch (aus den Buchstaben ק, נ, ל, כ, ד), stellt darauf nach dem Original Beiträge zur biblischen (S. 9—23) und talmudischen (S. 23—44) Lexicologie und schliesslich „unbekannte Wörter“ (S. 44—76) zusammen.

Auf die überreiche Fülle des Dargebotenen im Einzel-

nen einzugehen, müssen wir uns leider versagen. Wir begnügen uns vielmehr mit einigen Bemerkungen, welche den vom Herausgeber als מלות נעלמות (hebr. Theil S. 44—76, vgl. deutscher Theil S. 75—96) bezeichneten Ausdrücken gelten.

1. Nr. 7. אברנהי באורא, later crudus quem abscindunt et recte ponunt ut siccetur. Hierzu ist Beza 31b zu vergleichen. Was באורא betrifft, so ist es offenbar nichts anderes als das dort vorkommende באוירא דלבנא; was אברנהי anbelangt, so ist es vielleicht in folgender Weise zu erklären: die gleichfalls in Beza a. a. O. vorkommenden Worte שרגינהו ודאי אקצינהו werden von Hal. Ged. (ed. Hildesh.) 97 wiedergegeben durch עבדינהי באיורא (ed. Wien באוורא עבידן). Es ist nun möglich, dass עבדינהו anst. אברנהי zu lesen, und dass das Ganze ein Citat aus Hal. Ged. sei. Ob eine solche Emendation zulässig ist, hängt davon ab, ob die Stelle aus der Mitte eines Artikels oder aus dem Anfange eines Artikels, welcher mit א beginnt ausgezogen ist. In letzterem Falle aber wäre ausserdem noch zu beachten, ob nicht באורא als Stichwort anzusehen ist. Von der Möglichkeit abgesehen, dass das Wort corrumpirt sei, wäre אברנהי eine Form des perf. נהאדן (legen).

2. Nr. 14. אגרפיסא, locus super quem equus stat; scamnum (podium) faciunt, ut sub pede ejus siccum sit. Es ist hiermit אקרפימא zu vergleichen Moed k. 10b רב שרא לסרוקי סוסיא ולמבני אקרפימא. Es drängt sich die Vermuthung auf, dass anstatt des zweiten ם ein ט zu lesen ist.

3. Nr. 17. אדאדא, velum navis, ist wohl nichts anderes als אדרא Baba b. 73a.

4. Nr. 19. אדש—אדושים, gemma, pl. gemmae, erinnert an Moed k. 12b רבי נפק בחומרתא דמדושא.

5. Nr. 24. אודלא, lana, entspricht אודרא, Sabbat 141, Gittin 69 u. sonst.

6. Nr. 26. אומני גראישן תאלו דרכת כורמאי כוצך, inclinatio (?) arbor palmae u. s. wird klar durch Baba b. 22b רב יוסף הוי"ל הנהו תאלי דהוו אתו אומני ויתבו תותייהו וכו'. Das Wort, das dem Verfasser fraglich erschien, muss demnach Aderlasser bedeuten.

7. Nr. 26a. אוסמניות, olei venditores, ist offenbar חסמונות, Demai. II, 4.

8. Nr. 29. אורסן, medicamentum, remedium, ist vielleicht ein Hinweis auf Nedarim 41b ערסן יפה לחולה.

9. Nr. 34. אחוזרי בי באר, sine onere. Es ist die Redensart שקילי מיבותיך ושדי אחיזרי, Baba k. 83a gemeint und anstatt באר ist בֿאר zu lesen (= auf die Dornen).

10. Zu Nr. 44. vgl. Baba b. 13a.

11. Nr. 45. אידום, calumniator. Zu der Erklärung des Verfassers, dass das Wort vielleicht Edomiter mit Anspielung auf דואג האדומי bedeute, ist hinzuzufügen, dass möglicher Weise ein Zusammenhang mit dem Talmudischen דיימי Jebamot 59b und דומי דמתא (Stadtgespräch) das. 25a anzunehmen sei.

12. Nr. 48. איותום פליד כאר כר', immunda faciens, vgl. Sabbat 124b אתווסאי מסאניה מינא. Es scheint demnach כאר nicht richtig zu sein und es muss bloss כרד oder כרדה gelesen werden.

13. Nr. 50. איכסא, arbor perpetuns, vgl. Hal. Ged., ed. Wien, 9d אמרי אין צלף איכסא. S. b. S. gibt sehr richtig die Bedeutung des Wortes wieder, entsprechend der vorhergehenden Erörterung über das Unterscheidungsmerkmal zwischen ירק und אילן, und es ist demnach in der Ausgabe Hildesh. S. 56 anst. כדא unbedenklich איכסא zu setzen.

14. Nr. 59. איספא, super quem annus transit, vgl. Jer. Demai 22c unten ותמרים אספיות.

15. Nr. 63. האיתקה כה דרזד וירא לולב, quem illidit. Anst. האיתקה liest Handsch. P. דאיתקה und anst. לולב — לו ל', was nicht verständlich ist. Es dürfte Baba m. 53b gemeint sein: דזקיף ליה זקפא בדיותקיה לא נימא ליה לחבריה וכו'. Anstatt לולב ist vielleicht צלוב oder צולב (der Henker) zu lesen.

16. Nr. 66. אכלה שחת, ist ein Citat aus Baba b. 36a.

17. Zu Nr. 69. אכסרה, vgl. Demai II, 5.

18. Nr. 73. אלוקמין, baculum, ist identisch mit לוקטין Sabbat 66a, vgl. die verschiedenen L. A. A. daselbst.

19. Zu Nr. 76. אליוסקין, siehe weiter unten.

20. Nr. 95. אנפוריא, vgl. Baba m. 21a und 23b.

21. Nr. 111. אספיתא כישתי, navis, ist vielleicht אספסתא, Viehfutter, Baba b. 28b, und demnach muss auch כשתי anders übersetzt werden.

22. Nr. 124. אפולא, corruptio, depravatio. Vielleicht hat S. b. S. die Bedeutung in Bereschit r. sect. 42. gefunden: אטרפל שהיתה אמירתו אפילה דאמרי ואפלי בעלמא דאמרי ואפלי באברהם wofür Aruch nach מ"כ zur St. אמר אפילה gelesen haben soll.

23. Nr. 129. אפינון צדארה מנעל findet sich Kilajim IX, 7: ומנעלות הפינון, und ist nicht, wie vom Verf. geschieht, mit אפיליין zusammenzubringen.

24. Nr. 134. אסטיא, securis. vgl. Wajjikra r. sect. 24: מאן דאית ליה סס.

25. Nr, 144. אסריסרין, pilentum camelinum, lectica, entspricht פרייפרין, Baba m. 75b.

26. Nr. 165. אריכתא דאר פילפיל, war nicht besonders anzuführen. vgl. Gittin 69b.

27. Nr. 170. ארנקית, tunica, vgl. die von Aruch s. v. רנק angeführte Stelle: אין הרונקין חייבין בציצית.

28. Nr. 200. בורית, brachiale, armilla u. s. w., vgl. Sabbat 63a: בירית מהורה und die Erklärung der Gemara daselbst.

29. Nr. 206. בטם תנכי שודן השן שבטם והוא דומה דוראנה אהנין כי בזופין אהנין שד כי תנוך שד, tenuescere; similis cuspidi ferreae, quae in hasta ferrea est, quae tenuescit. Die Stelle ist nicht recht verständlich, die Worte השן שבטם sind offenbar der Mischnah Kelim XIII, 6 entlehnt; dass S. b. S. בטם als ein Verbum aufgefasst haben soll, möchten wir nicht annehmen. Die Worte müssen demnach in einem anderen Zusammenhange genommen werden.

30. Nr. 208. ביוכא וספכתא, pyxis collyrii et stilus, vgl. Baba b. 164a תרגמא רבא בייבא וסבכתא.

31. Nr. 210. בי חלתא זיר דיג, pars inferrior ollae. Es ist דיג anst. ריג zu lesen, zwischen dem Sand, vgl. Baba m. 26b: האי מן דחזי דנפל זוזי מחבריה בי חלתא.

32. Nr. 219. בית בלתי כראסעין אלשטם, ist vielleicht בית בלתין Rosch ha-Schanah 22b.

33. Nr. 223. בלבלונית אלאביאצאץ חוטמו שופע נגי. Es ist בלבנונית zu lesen, Negaim IV, 4. כמה יהא בלבנונית; die Worte חוטמו שופע scheinen nicht hierher zu gehören.

34. Nr. 227. בליא, ab ora fornacis inferius, entspricht כליא in der Mischna Baba b. 17a ואת התנור שלשה מן הכליא.

35. Nr. 240. ברואתא, storeae ex arundinibus aliisque rebus textae, kommt nicht selten vor, nur steht in unseren Ausgaben in der Regel ד statt ר, vgl. Sukka 20b בודיתא דמחוזא, wofür es richtiger בוריתא heissen müsste.

36. Nr. 242. ברטיני, forfex, ist wahrscheinlich andere LA. für בורטיא, Sanhedrin 27b קתא דבורטיא.

37. Nr. 253. גבם, is qui supercilium non habet, ist wahrscheinlich dasselbe, was גבן.

38. Nr. 254. גדר לשונות נאנבין קדש, es scheint, dass Kelim XVIII, 5 גדר שר gemeint ist. und wahrscheinlich ist שתי ausge[illegible]f der Dual נאנבין hinweist. Es wird demnach hier die Seiten bezeichnen. לשונות

39. Nr. 255. ענכבוד, נואכי, aranea, vgl. Oholot XIII, 5 ככי.

40. Nr. 259. גולאבה, genus hordei folliculo carentis. vgl. Pessachim. 35a כוסמין גולבא. Auffallend ist, das es als Gerstenart bezeichnet wird, während es an Ort und Stelle heisst כוסמין מין חטין.

41. Nr. 261 גורבי מסאניה, tegmen pedis, calceus, vgl. Hal Ged. S. 154.

42. Nr. 264. גזדם, is, cujus oculi vel supercilia non sunt unius modi, vgl. Bechorot 43 b. in der Mischnah הזגדן und die Erklärung in der Gemara. תנא כל זוגא דלא שוי להדדי זגדום קרי ליה.

43. Nr. 269. גלילים, ampullae olearіae ex Galilaea, vgl. Kelim II, 2 הספין הגלילים.

44. Nr. 274. גמי, curatio morbi, remedium, vgl. Tosefta Sabbat XII, 14 אבל לא גמי יבש וכ׳ ע״ג מכתו und Erubin 104a: דגמי מסי.

45. Nr. 290. נציץ דינסק מניה פרי בטן של בהמה שיצא מבטן אמו אחר שחימה, eine bei den Karäern häufige Bezeichnung, ist vielleicht mit Bechorot 8b: ודצייצא דמית מהיכא נפק רוחיה וכו׳ zu vergleichen. Siehe jedoch auch die LA. des Aruch רצוצה.

46. Nr. 292. גרנצא, musca viridis . . . . vel culex praci vgl. Sukka 25a: משום סרחא דגרגישתא, wofür sich auch die LA. דגרנצתא findet, vgl. ד״ם zur St.

47. Nr. 295. גרופין, aqua bulliens et celeriter statim (?) bibita, vgl. Pesachim 42a במים הגרופין מן המולייר. Die vom Verf. mit Fragezeichen versehenen Worte דר חאל כשידה können demnach bloss bedeuten: soeben aus dem Kessel genommen.

48. Nr. 305. דאווק, jecit, vgl. Gittin 78a דעוק לה חרציה, wofür es Hal Ged. (ed. Wien 59b) heisst דאווק ליה אחרציה. (ed. Hild. S. 321 דאויק).

49. Nr. 309. דבל אמאסידן מידבל הוא דדבילי, tumescere. Hier hat sich uns eine beachtenswerthe St. erhalten, die sonst unseres Wissens nicht verzeichnet ist. Gemeint ist wohl Chullin 49a ההיא קשיתא דאשתכח במרה אמר ר״א כי הוינן בי רב כהנא אמר הא ודאי סימפונא נקט ואתא אף ע״ג דלא קא נפקא מירבל הוא דרביל ליה. Der Ausdruck wird mit ארבלא (Sieb) in Verbindung gebracht und demnach erklärt: ע״י נענוע שמנענע הבהמה בהליכתה ימים רבים נכנסה תמיד מעט מעט במקום רחוק שאינה יכולה עכשיו לצאת מירבל לשון כברה וכו׳ ארבילא (Raschi). S. b. S. las מידבל הוא דדביל ליה und erklärt es durch: Anschwellen, d. h. der Kern ist durch das Liegen in der Feuchtigkeit aufgedunsen, so dass er den Weg, den er passirte, nicht

wieder zurücklegen kann. Bei genauer Prüfung ist diese Erklärung sachgemäss.

50. Nr. 320. דחוו הולך בלא דעתו, könnte vielleicht in Beziehung stehen zu der schwierigen Stelle in Wajjikra r. 33 סבאים דחין, doch ist die ganze Stelle zu dunkel, um mit Sicherheit etwas behaupten zu können.

51. Nr. 326. דיסתר, caput clavi (?), tubus, vgl. Kelim XX, 3 הדיוסטר חבור לטומאה.

52. Nr. 328. דיקרו זימנא לא לבני עירבאן ולא לבני כלי ולפני רגל הוא עוף כפאש הל'. Die Stelle scheint uns sehr verdächtig, vgl. Baba k. 113a לא יהבינן זמנא לא לבני כלה בכלה ולא לבני ויגלא בריגלא. Es ist sehr auffallend, dass die Worte bei S. b. S. so stark daran anklingen. Sollte dies kein blosser Zufall sein, dann müsste man annehmen, dass der Text ganz corrumpirt ist, und dass eine Versetzung von Zeilen vorliegt. Mit Bestimmtheit möchten wir es jedoch nicht behaupten, da es wohl möglich ist, dass noch eine ähnlich klingende Stelle sich findet, und das auf diese in Bezug genommen ist. Anstatt כפאש l. עמלף = לפאש.

53. Nr. 335. דנבו של אומן. Es ist offenbar Baba k. 99b gemeint: כי תניא אומן פטור כגון דנבו ואיסור. Danku und Issur sind Eigennamen, und in diesem Sinne kann man auch unsere Stelle verstehen, wenn man es nicht vorzieht geradezu שם אומן zu lesen. Merkwürdiger Weise, wird diese Stelle vom Verf. S. 28 ausführlicher mitgetheilt und lautet dort: דנב דנבו (A[5] זנבו) של אומן הוא תאקול (משקולת ?) שיתקן עליו הכותל בעת הבנין שלא יבא מעוקם (בל"ע) מסמיר"ה. Wir können nicht glauben, das S. b. S. die Stelle Baba k. so gänzlich missverstanden hat, zumal die eben angeführten Worte gar keinen Sinn haben, wenn man sie auf dieselbe bezieht. Wir nehmen an, das such hier nicht zusammengehörige Dinge durch einander gerathen sind.

54. Nr. 351. ודרוסיות, columbea domi educatae, entspricht יוני הרדסאות Chullin 138b.

55. Nr. 352. דרישן דפרסאי, fidejussio Persarum; jus possesionis eorum quadraginta annos necesse habet, ut valeat, vgl. Baba b. 55a ואריסותא דפרסאי עד מ' שנ', wofür Aruch ארישן und Hal. Ged. 416 דארשין liest.

56. Nr. 363. הודראנה גירד אבר גירדאב עיר', circuitus super gurgitem aquarum (?), es ist wahrscheinlich Hal. Ged., ed. Wien, 23e gemeint: וצריכה מתא למיעבד לה עירוב הדר הודראנה (ed. Berlin 127 הדר הודרנא).

57. Nr. 365. הופיא, tanquam cribrum disjunctum, Sukka 32a: נפרצו עליו וכו' דעביד כי חופיא.

58. Nr. 379. הלמסתרון, uncus carnarius quo carnem ex olla extrahunt, vgl. Kelim XIII, 2: זומאלסטרון, und Tosefta Kelim Baba m. III, 6: זילמסטרון. Das Wort findet sich überhaupt in den mannigfachsten Formen.

59. Nr. 382. המילה, lana selecta; s. vestis lanea, pannus cocco tinctus, vgl. חמילה Nedarim 49b, wofür auch המילה in der Tosifta vorkommt.

60. Nr. 390. הרדיפא שונאע וזכם, entspricht הרדופא Moed k. 16a.

61. Nr. 393. הרהבינה, cucurbita citrullus, cucumis, ist jedenfalls entsprechend חרחבינה in der Mischnah Pessachim 39a.

62. Nr. 416. זלו עלינו שאר בודנד, laeti fuerunt, es ist vielleicht זלזאליני zu lesen, vgl. Ketubbot 60b דאכלה חרדלה הוו לה בני זלזלני, und danach wäre auch die Uebersetzung theilweise zu modificiren.

63. Nr. 428. חגזין וצרעין כבונג סיאה וזמבירא, vgl. Bechorot 7b: דבש הגזין והצרעין. S. b. S. scheint חגזין gelesen zu haben.

64. Nr. 436. חטאני, e gramine, vgl. R. Hai zu Kelim IX, 8 u. Löw, aramäische Pflanzennamen. S. 47.

65. Nr. 443. חימוציאתא דזומיתא, vestis superius salario menstruo factus, vgl. Moed k. 23a רבא נסק בחימוצתא רומיתא סומקתא.

66. Nr. 444. חינא הי אלחינא, vgl. Hal. Ged. S. 70.

67. Nr. 451. חלם, hier hatte S. b. S. vielleicht Jer. Terummot 40b vor Augen.

68. Nr. 554. חלשון נחש, l. חלזון, vgl. Bechorot 38a חלזון נחש.

69. Nr. 455. חמימה, cibus u. s. w., vgl. Tebul Jom I, l. האופה חמימה ע"ג חמימה.

70. Nr. 466. חפות, interior pannus, vgl. Schekalim III, 2 בפרגוד חפות.

71. Nr. 479. חשליאת ישם בצים מוזרות, vgl. Chullin 93b ביעי חישילתא.

72. Nr. 487. טורמסי, injustitia, vgl. Bereschit r. sect. 88 מכתבת טרימוסיא, wofür es jedoch an den Parallelstellen מירוניא heisst, und Schochar tob. c. 13 באיזה טורמוסיא אתה אומר דברים הללו, andere LA. bei Buber תלמוסא.

73. Nr. 488. טורמיטא, pullus; ovum semicoctum, vgl. Nedarim 49a בביצה טורמוטא.

74. Nr. 506. טרטין, vgl. Kelim 29, 1 . . . . נומי הסדין והטרטין.

75. Nr. 508. משמשתא, plene scriptum et motu vestis confusum, vgl. Hal. Ged. S. 330. Anstatt סור (plene), das keinen Sinn gibt, l. סיר (alt.)

76. Nr. 509. משמש, illuminare et acuere, ist, wie es scheint, mit למש in Beziehung zu bringen.

77. Nr. 514. יקמים, hirneae balnei, vgl. Baba b. 76b בית היקמין.

78. Nr. 525. יתרות דרכים, circuitus viarum, vgl. Mikwaot IX, 1 וגן יוני אלו יתדות הדרכים.

79. Nr. 526. כבדור שבקרן. L. כברור, vgl. Niddah 19a: וכקרן כרכום כברור שבו.

80. Nr. 528. בכבשושין, illa ligna, quae fracturae manus aut pedis imponunt, vgl. Sabbat 53a ובקשישין שעל גבי השבר, wofür es auch eine LA. ובכבשושין gibt, vgl. ד"ם zur St.

81. Nr. 533. כופא, panis super terra coctus, vgl. Berachot 37b כיבא דארעא.

82. Zu Nr. 539. Vgl. Erubin 4b.

83. Nr. 540. כלו לגת ist ein Citat aus Peah VII, 6 und darauf bezieht sich die Erklärung von S. b. S.: es hat Niemand Antheil an dem, was in ihm (dem Weinberg) ist.

84. Nr. 547. כפון פרמיש אהנין מלאההא מר', . . . ferreus, junci, vgl. Middot III, 4 לא היו סדין אותו בכפום, wofür Hal. Ged. 614 בכפון liest. מר' ist מדות.

85. Nr. 558. לביצין, porrum montanum, vgl. Schebiit VII, 2, und Tosifta Schebiit V, 6 והלביצין.

86. Nr. 570. לזוק מוסתוניב כרדן, dignum facere. Es ist Tosefta Ketubbot I, 3 מפני שרצה לזוק לה נכסים gemeint, d. h. haftbar machen.

87. Nr. 573. ליאלשמה, spe destitutus, könnte vielleicht לול שמן Pesachim 112a sein, aber der Sinn der ganzen Stelle dort ist so dunkel, dass man mit Wahrscheinlichkeit behaupten nichts kann.

88. Nr. 575. ליסמון, uva quam aliquot dies in sole ponunt et postea percutiunt, vgl. Menachot 86b הליסמין. Demnach ist vielleicht auch oben Nr. 77 anstatt אליוסקין — אליוסמין zu lesen, da vom Weine jedenfalls die Rede ist, wenn auch die ganze Erklärung dunkel ist.

89. Nr. 605. מיצני, bellum, certamen, vgl. Sabbat 152a קרחא מצויונא.

90. Nr. 609. מלפסו, olla lapidea coquinaria ejus. Diese

Form, die nicht aus מאלפסו contrahirt sein muss, da auch לפסין vorkommt (Edujot II, 5), findet sich Peah VIII, 3.

91. Nr. 610. ממאים, res, in qua musca aut .... sedet et quae abominanda fit. Dieses Wort brauchte nicht besonders aufgeführt zu werden. Bei seiner Erklärung hatte S. b. S. wahrscheinlich Aboda sarah 68b ההוא עכברא דנפל לחביתא דשכרא וכ׳ ממאים, vor Augen.

92. Nr. 624. מספורנם, duae librae et dimidium, steht vielleicht in irgend einem Zusammenhange mit Baba b. 58b אנסק אנבג אנמל ואיזהו אנמל זהו דביעית של תורה, vgl. die Bemerkung Raschbams zur St. hinsichtlich אספרנום, doch müsste noch erst erklärt werden, wie es sich mit der Gewichtsangabe verhält.

93. Nr. 637. מרדכא, lithargyrum vel argyritis, argenti spuma, entspricht מרתכא Gittin 69b.

94. Nr. 638. מרדע, furca fornacalis, qua promitur panis. Dass מרדה dies bedeutet, ist bekannt; auffallend ist, dass S. b. S. מרדע in dieser Bedeutung aufführt, und es fragt sich, welche Stelle wohl demselben hier vorgeschwebt haben mag. Es drängte sich uns die Vermuthung auf, dass S. b. S. hier Kelim IX, 7 vor Augen hatte, wo gesagt wird: סרידה שהיא נתונה ע״ם התנור מוקף צמיד פתיל נסדק מן התנור לסרידה שעורו כמלא פי המרדע וכ׳ו. Soweit uns bekannt ist, kommt es den Kommentatoren gar nicht in den Sinn מרדע seiner gewöhnlichen Bedeutung zu entkleiden, wozu um so weniger Veranlassung ist, als מרדע auch sonst als Massstab für מומאה vorkommt. Vgl. Kelim XVII, 8 כל המטלטלין מביאין את המומאה בעובי המרדע וכ׳ו und Tosifta Kelim Baba m. VI, 12. S. b. S. hingegen betrachtete es vielleicht als selbstverständlich, weil von תנור die Rede ist, dass מרדע hier gleichbedeutend sei mit מרדה. Die Richtigkeit dieser Vermuthung fanden wir bestätigt durch folgende vom Verfasser S. 32 ausgezogene Stelle מלא פי המרדה עמוד שיש בו כף שרודין בו את הפת ונוסחין אותה מן התנור ומן הסורן וכ׳ו. Hier ist offenbar die erwähnte Stelle in Kelim gemeint und es ergeben sich zwei Möglichkeiten: entweder hatte S. b. S. eine doppelte LA., oder er trug, in der sicheren Annahme, dass מרדע hier soviel wie מרדה sei, kein Bedenken, direct מרדה zu schreiben. Wenn nun auch Manches gegen die Erklärung von S. b. S. spricht, so ist sie doch nicht ohne Weiters zu verwerfen. Auffallend ist nach der üblichen Auffassung der Ausdruck מלא פי. Sowohl wenn man den Umfang, als auch

wenn man den Durchmesser des Ochsenstachels darunter verstehen will, begreift man nicht, warum das durch מלא פי ausgedrückt wird. Ferner hat man in den Worten היה ענול (scil die Oeffnung) אין רואין אותו כאלו הוא ארוך eine Schwierigkeit gefunden, da doch der Ochsenstachel rund war, vgl. תיו"ט zur St. Schliesslich kommt einigermassen in Betracht, dass in der folgenden Mischna mit den Worten מלא כוש נכנם ויוצא דולק ein Gegenstand als Massstab angenommen wird, da bei der Benützung des Ofens zur Verwendung kam. Was gegen die Erklärung von S. b. S. spricht, ist der Umstand, dass מדרה nirgends als Maassstab erwähnt wird, auch nicht in der genannten Tosifta an Stelle, wo von כוש Erwähnung geschieht.

95. Nr. 639. מרון, palatium parvum, vgl. Baba b. 11a המורן.

96. 640 u. 641. מרופת של עץ, lignum, quinque ramis instructum, simile manui quinque digitis extensis et ansatum, quo frumentum trituratum ventilatur u. s. w. Es ist offenbar Schebiit V, 4 gemeint: עוקרין אותן במארופות של עץ.

97. Nr. 647. מרקוף, vagina, (?). cantus, modi musici u. s. w., vgl. Kelim XVI, 7 מרכוף של זמר.

98. Nr. 649. משוכנא מקום התורף, vgl. Hal. Ged. S. 627 (ed. Wien 64e דאמר רבא אשה מדיחה קמטיה במים דצריכה לפרהוקי נפשה משוכנה דאמר ר' שמואל בר יצחק אשה (וצריכה לפרהוד' נפשה משובנ' לא תטבול בנמל. Anstatt לפרהוקי ist, wie bereits Perles, Monatsschrift 1858, S. 160, richtig bemerkt, לפרהוזי zu lesen. Hingegen ist mir die von demselben daselbst gegebene Erklärung, die נדה solle sich des Waschens (שובנא = pers. שוב Waschens) enthalten, nicht klar geworden. S. b. S. scheint unter dem zweifelhaften Wort einen offenen, Allen zugänglichen Ort zu verstehen, und in seinem Sinne ist mit der Wiener Ausgabe וצריכה zu lesen, so dass der fragliche Passus mit den darauf folgenden Worten אשה לא תטבול בנמל zu verbinden wäre. Der Verfasser der Hal. G. würde demnach den Ausspruch des R. S. b. S. in derselben Weise auffassen, wie R. Chananel, angeführt von Tosafot Niddah 66b s. v. אשה: כי בני אדם מצויין שם ובעיתא וממהרת. Vgl. auch Hal. Pes., ed. Schlossberg, S. 104, wo unsere Stelle wiedergegeben ist durch: וצריכה להרחיק עצמה מן הנמור [l. הנמל] ר"ש בר יצחק וכו'. Der Hauptsache nach ist die Auffassung dieselbe, doch scheint es, dass dem Uebersetzer die Bedeutung des Wortes nicht mehr klar war, wesshalb er es vorzog, es geradezu durch נמל wiedorzugeben.

99. Nr. 654. משר משר, vgl. Kilajim II, 6.

100. Nr. 659. נוזי אלו המאים שבעגלה כנפי ונוזי פאדהא וצמבר מה' אלו חמאים שבעגלה העול וכ'ז, baculi et circuitus, vgl. Kelim XIV. 4.

101. Nr. 670. ננעה נאנכואה, m e n d i c u s, ist ein Pflanzenname, vgl Sabbat 140a ניניא und die von Löw, aram. Pflanzennamen S. 259, angeführten Stellen. Es ist daher möglich, dass auch Nr. 57 איסרון, welches durch נאנכואה erklärt wird, als Pflanzenname aufzufassen ist, da איסרון in Wirklichkeit als Pflanzenname vorkomt, vgl. Löw. S. 369. In diesem Falle hätte S. b. S. zwei verschiedene Pflanzen mit demselben Namen belegt.

102. Nr. 678. סדירה, operculum ollae, scheint bloss eine Umkehrung von סרידה zu sein, das wir schon oben hatten.

103. Nr. 690. סוהרין, dactylus albus, vgl. Hal. Ged. S. 55.

104. סוראות, thesauri. Es scheint das Nächstliegende zu sein, das סוראות eine Abkürzung des in mannigfacher Schreibart vorkommenden תסוורות sei, vgl. Aruch compl. s. v. תסוור. Möglich aber, dass es sich noch anders verhält. Vgl. Bereschit r. sect. 28 (andere Lt. בלומים) משל למלך שהיו לו אוצרות בלוסים וכו' פתח להם המאושרים שבהם ומלאו את כל המדינה סריות. Es ist nicht ausgeschlossen, dass S. b. S. des Zusammenhanges wegen סריות falsch auffasste, zumal das Gleichniss in der That dunkel ist und verschieden erklärt wird.

105. Nr. 698. הסותר הוא הסופר כל מעשה העיר, man könnte daran denken, dass vielleicht הסנמר zu lesen sei, vgl. Baba b. 68a, aber Nr. 746 סתר לי כמו ספר, spricht gegen diese Vermuthung.

106. Nr. 701. סמניות, acinus s. granum uvae, vgl. Terummot XI, 2 וחומץ סתוניות.

107. Nr. 715. סלין שבקנדיל, arca vel cista in vagina, vgl. Para XII, 9 הסלים שבקנתל.

108. Nr. 725a. ספירכא, vgl. Gittin 69b, demnach muss Hal. Ged. 421 : אין עושין משקלות לא של עבץ ולא של אבר אלא אספרכא—אספרדא anstatt אספרדא ולא של קסטרון וכו' gelesen und auch אלא muss offenbar in ולא umgewandelt werden.

109. Nr. 730. ספסף, texere stoream, vgl. Sabbat 50b גזיר הוסף ומספסם.

110. Nr. 754. עדילאין דכזרוני צורב יא דסתארצה וכו', . . . sive linteum, quo agricolae semina et grana involvunt donec ea tempora sationis promant et serant, vgl. Bezah 16a : אמר ר' פפא ערדלין אין בהן משום כלאים אמר רבא הני צררי דפשימי וכ'ז דכזרני

יש בהם וכו׳. Das dem Verfasser verdächtig scheinende und daher unübersetzte צורב ist demnach richtig und bezeichnet eine Art Fussbekleidung.

111. Nr. 561. עיקי וקמניאתא, verrucae et nodi et venae, quae volae manus adjunctae sunt, ist Hal. Ged. S. 530 entlehnt: ועזקי וקמניתא, während es ed. Wien 95b ועיקי וקמניאתא heisst.

112. Nr. 767. ענייה של שעורים, genus hordei, vgl. Pea VI, 7 ענוה של שעורים und Pea I, 2.

113. Nr. 804. פיכה של מתכת, flabellum ex septem auribus, vgl. Kelim XI, 6 פיקה של מתכת.

114. Nr. 815. פיש פורתא תותיחאתא, terra sub qua inverterunt paulum. Das letzte Wort ist gewiss corrumpirt, vielleicht auch der Anfang, vgl. Baba b. 54a רפיק תותיה פורתא אתא לקמיה וכו׳. Demnach wäre man versucht anzunehmen, dass es auch hier heissen muss רפיק פורתא תותיה אתא.

115. Nr. 832. פלמק, coma crispata, cirrus, cincinnus, vgl. Schochar tob 3 משכב אלו פלוקמיא מצעות, wofür auch eine andere von Buber angeführte Lt. lautet: פלומקייא.

116. Nr. 836. פלקי דוך הבלי פילקתי, fusus, vgl. Ketubbot 72a חב לי פלך.

117. Nr. 847. פסינתא דעמי וכו׳ ist Hal. Ged. S. 530 entlehnt: פסניאתא דעמי.

118. Nr. 866. פקל, putamen cepae viridis, vgl. Maaserot I, 6 הבצלים משיפקל.

119. Nr. 872. פרגין, armilla hortulanorum, scheint gleichbedeutend zu sein mit פרקלינין, Kelim XXIV, 15.

120. Nr. 877. פריגבנא, praefectus, vgl. Hal. Ged. (ed. Wien) 67e, wo das talmudische פרהגנא Baba k. 117a durch פרחגבנא wiedergegeben ist.

121. Nr. 881. פרסטורין, stercus columbae, scheint einfach פרש תורין zu sein.

122. Nr. 883. הפרסיפה לוה רושן יע׳ ברכתא מל׳, vinum lucidum, vgl. Baba b. 95b: מודה ר׳ יהודה בפורצמא, wofür R. Chananel בפרצופא liest. Es scheint, dass diese Stelle gemeint sei und der Sinn erfordert, dass hier von schlechten Wein die Rede sei.

123. פרסכין, malum persicum; fructus malo persico similis, u. s. w. scheint אפרסקין zu sein.

124. Nr. 886. פרצנתא דרמוני, grana mali punici, vgl. Baba m. 84 פרצידיא דרומנא.

125. Zu Nr. 880. vgl. Erachin 8a.

126. Nr. 890. פתיק, receptaculum aquarum navis u. s. w., vgl. Abodah sarah 39b מן ההפתק מותרין.

127. Nr. 898. צדקן, aptus fieri, die Form findet sich Sabbat 156a.

128. Nr. 905. צימרתא, ... urinae, vgl. Gittin 69b לצמירתא.

129. 907. צליק, semen cannabinum assatum, vgl. Hal. Ged. 59 אהיני צליקי.

130. Nr. 915. צרניות, oculus arctus, vgl. Bech. 44a עיניו תרומותו צירניות.

131. Nr. 917. קאקוזי, canthari, urcei, vgl. Hal. Ged. 158 וקאקוזי.

132. Nr. 924. קולח הסופרים, gluten, amylum, quo conjungunt chartam, vgl. Pesach. 42a וקולן של סופרים.

133. Nr. 930. קונדרי, ludus, vgl. Kiddischin 21b באיסקומדרי oder wie Aruch liest באסקונדי.

134. Nr. 937. קוקלמוסא, theca calamaria et calamus, ist vielleicht gleich קו קולמוסא Gittin 6a. Im Uebrigen soll קו in der Bedeutung Behälter vorkommen Kelim XI, 7 הקב [נ"א הקו] שלה.

135. Nr. 940. קורם עליו את הכלים, constringit super eum vestes, entspricht קורם עליו את הכלים Kelim 23, 4.

136. Nr. 963. קלטית של כסף, poculum argenteum, vgl. Bikkurim III, 8 בקלתות של כסף. Richtiger demnach mit Korb zu übersetzen.

137. Nr. 984. קנוקות, fructus vento sparsi. Eine solche Bedeutung wird von Maimuni dem in der Mischnah Orlah I, 8 vorkommenden ענקוקלות beigelegt: ענבים שלא הבשילו כל צרכן והפסיד אותן הרוח. An unserer Stelle ענקוקלות anst. קנוקות zu lesen, geht nicht gut an; näher liegt קנוקנות, welches Wort Chullin 92a vom Weinstock und auf der darauffolgenden Seite in Verbindung mit גיד vorkommt. Auch hatten dieses Wort vor sich Scheeltot, Abschnitt קדושים, Nr. 100 und Hal. Ged. S. 643 in der Mischnah Orlah I, 7, denn sie citiren העלין והלולבין והקנוקנות מותרין באכילה. Wird קנוקות in קנוקנות emendirt, so muss eine Verwechslung des letzten Wortes mit ענקוקלות auf Seiten von S. b. S. angenommen werden. In der That setzt auch Aruch beide gleich, nur mit dem Unterschiede, dass er beide für die zarteren Ranken des Weinstocks erklärt, also der Bedeutung von קנוקנות auf ענקוקלות überträgt, vgl. Aruch compl. s. v. קנוקנות u. s. v. ענקוקלות. Auch Jalkut Lev. Nr. 615 hat קנוקנות für ענקוקלות im Sifra. Auffallend

ist bei Aruch die Berufung auf Scheeltot und wir führen sie deshalb wörtlich an: ענקוקלות והחרצנים והזגים בפ״ק בערלה (מ״ח) פ׳ הרכים שבראשי הנפנים כמו שפ׳ ר׳ אחא בשאלתות (קדושים ס׳ ק׳) והי׳ נינהו קנוקנתא כדאמר קנוקנות נפנים. Dazu ist zu bemerken, dass das Citat aus Scheeltot nicht in Kedoschim zu suchen ist, wohin Kohut verweist, sondern im Abschnitt וישלח Nr. 24. Ja noch mehr, es erhebt sich eine Schwierigkeit wenn man annimmt, dass Aruch die bereits citirte Stelle aus Scheeltot Abschnitt Ked. vor sich hatte. Wird nämlich קנוקנות in Mischnah 7 unter den Dingen aufgeführt, für welche Orlah nicht gilt, so kann es nicht identisch sein mit ענקוקלות, das in Mischnah 8 zu den verbotenen Dingen gerechnet wird. Es wäre möglich, dass Scheelt. überhaupt ענקוקלות, in Mischnah 8 nicht hatte, aber es ist kein Grund vorhanden dies anzunehmen, und jedenfalls lässt sich die LA. des Aruch und seine Erklärung mit der des Scheeltot nicht in Einklang bringen.

138. Nr. 986. קנינין והסואין, mensurae et modi; s. opercula et corbes, vgl. Kelim XVI, 3 הקנונים הגדולים והסוגין [נ״א והסואין].

139. Nr. 1009. קרוהאי וחלוטאי ישן וחדש ד׳ א׳ נאם גאינאהא, ... nomina locorum, vgl. Menachot 86b קדוחין ועטולין, wofür auch קרוחים ועטולין sich findet, vgl. ד״ם zur St. Es ist jedenfalls diese Stelle gemeint, und es scheint, dass S. b. S. eine doppelte Erklärung geben will, wovon die erste ישן וחדש, alter und neurr Wein, nicht verständlich ist.

140. Nr. 1011. קרופיאתא זנאן מינא פרושאן, mulieres vitrum vendentes, vgl. Moed k. 13b ר׳ הונא שרא להו להני כרופייתא וכו׳. Wie an Ortes Stelle ergibt, können nur Gewürzverkäuferinnen gemeintsein.

141. Nr. 1012. קרטלין, aedificium magnum. Der Verfasser vergleicht סלטרין, aber näher liegt, dass das Wort eine Umkehrung von טרקלין sei; am wahrscheinlichsten aber hat das Wort seinen Ursprung von קסטלין, vgl. Jer. Aboda zarah 42c דטובריה [ערוך קסטלין] קסיטולין נפל ר׳ יוסי בד דמך. Möglich, dass S. b. S. קרטלין las.

142. Nr. 1019. קשתניות, ... arcus terebrae, vgl. Kelim XXI, 3 ובקשטנית.

143. Nr. 1022. ראשי מרנין דואבת אלבריה, vgl. Sukka 13b הני צריסי דאורבני כין שהותרה ראשי מעדנים וכו׳, vgl. die versch. LA. bei ד״ם.

144. Nr. 1026. הרומקי, spuma bulliens, vgl. Kelim II 5 הרונקי נ״א הרומקי.

145. Nr. 1032. רכא רסן תאפתה לתוך הרכא סנ״ה ניז צואר funis contortus, vgl. Sanhedrin 52a: וגותנין סודר קשח לתוך הרכה.

146. Nr. 1039. רשיפי וסומאקי, argentum tritum et invendibile, vgl. Baba b. 32b דהוו שייפי וסומקי. Vgl. die Wiedergabe bei Hal Gad, demnach ist möglich, das רשיפי aus דשיפי enstanden ist.

147. Nr. 1053. שחיז שחיר אלמבצע וכו׳, scalpellum, forfex quo fasciculos aperiunt, vgl. Kelim XIII 1 והשחור und Beza 35b, wo der Ausdruck erklärt wird. Die LA. ist also gesichert, sollte S. b. S. dennoch eine Variante שחיז vor sich gehabt haben?

148. Nr. 1054. שהקריים, vinum linguam mordens, vgl. Berachot 40b. ועל היין שהקרים.

149. Nr. 1067. שקרבלין אלעקרביתא והו עשב מטיני מרור vgl. Pesach. 39a ערקבלים.

150. Nr. 1075. תונא שצוארו באמצע ראשו בכ׳, ist ein Citat aus Bechorot 43b: תנא וצוארו וכו׳.

151. Nr. 1076. תור ירק ist ein Citat aus Kilajim III, 3.

152. תירופוס נאם מרד, nomen viri, Es ist nicht klar, ob der Eigennamen eines Mannes gemeint ist, oder ist es die Bezeichnung des Mannes im Gegensatze zur Frau. In letzterem Falle könnte man denken an Ber. r. 18: שמעת מימיך אומר וכו׳ אנתרופי אנתרופיא, S. b. S. meinte daher אנתרופוס oder תירופוס bedeute Mann.

Zum Schlusse noch einige kurze Bemerkungen zum dritten Abschnitte.

153. S. 25. אמפילי כלי חרס יפה שלא נשתמשו בו עדיין ב״ב, vgl. Tosifta Kelim Baba m. 8, 10 האונפיל. Aus der Erklärung von S. b. S. aber geht hervor, dass er an Negaim XIV, 1 denkt, מביא פיילי של חדש חדשה, vgl. auch Sota 15b. Zu הגרורות S. 27. vgl. Kelim XI, 3 הגרודות.

154. Zu שולט S. 35. vgl. Bechorot 45a.

Bei einer eingehenderen Prüfung werden sich natürlich noch mehr Wörter feststellen lassen; auch habe ich die in sehr grosse Zahl vorkommenden Pflanzennamen fast gar nicht berücksichtigt, da für diese das Buch von Löw ein gutes Hilfsmittel ist. Immerhin aber glauben wir, dass noch eine grosse Anzahl schwer erklärbarer Wörter übrig bleiben wird. In Anbetracht der Zeit und des Landes jedoch, in welchem S. b. S.

lebte, würde sich nach unserer Meinung eine vollständige Ausgabe seines Lexikons verlohnen.

Jedenfalls gebührt dem verdienten Verfasser in vollem Maasse Dank und Anerkennung für seine interessante an Belehrungen und Anregungen der mannigfachsten Art so ungemein reiche Arbeit.

Breslau, den 2. Nov. 1900.

Ursprung des Familiennamens וואל.

Von F. H. Wetstein, Krakau.

Ueber den Ursprung des Zunamens וואל, mit welchem der bekannte Rabbi Saul Katzenellenbogen bezeichnet wird, gehen die Meinungen der Gelehrten weit auseinander. Chajes und Edelmann wollen den Zunamen vom deutschen Worte „Wahl“ herleiten. Der erstere meint, Rabbi Saul sei so genannt worden, weil er das „Wahlrecht“, am polnischen Reichstage gleich den Adligen des Landes teilzunehmen, erhalten habe; der letztere dagegen möchte annehmen, die Bezeichnung stamme daher, weil Rabbi Saul nach der bekannten Legende eines Tages oder eines Nachts zum König von Polen gewählt worden sei[1]). Andere hatten den Einfall, das Wort וואל für verderbt aus „Weil“ zu halten und anzunehmen, dass Rabbi Saul Katzenellenbogen der berühmten Familie „Weil“ angehört[2]) habe. Wieder andere schlugen noch entlegenere Wege ein und wollten den Namen von dem polnischen Worte „wół“, d. h. Ochs ableiten und meinten, dass Rabbi Saul wegen seiner Verschwägerung mit der Familie Schor (שור) den Namen angenommen oder erhalten habe[3]).

Allein alle diese Deutungen beruhen auf weit hergeholten Vermutungen, die sich als haltbar nicht erweisen.

---

[1]) Vgl. גדולת שאול, fol. 1 b. 14 b.

[2]) Als ich meine Meinung meinem theuren Freunde, dem sel. Prof. Kaufmann, brieflich mitteilte, schrieb er mir, dass auch er bisher irrtümlich den Zunamen für ein Verderbniss aus Weil gehalten habe.

[3]) Vgl. עיר תהלה, S. 16. Anm. 12 u. Seite 17 Anm. 14 und Bloch, in der Zeitschrift für „die Landeskunde der Provinz Posen“ Bd. 4, S. 254 ff.

In Wahrheit ist weder an „W a h l“ noch an „W e i l“ noch an „w ó l“ zu denken. Sondern וואל bedeutet einfach der „W e l s c h e“, der „Italiener“. Rabbi Saul וואל, der sich nachher in Brześć Litewsk niedergelassen hat, war bekanntlich der Sohn des Rabbi Samuel Jehuda Katzenellenbogen, Rabbiners in Padua, und kam aus Italien nach Polen zunächst zu vorübergehendem und dann zu dauerndem Aufenthalt. Nach seinem Heimathslande Italien nannte man ihn darum וואל, d. h. der „W e l s c h e“, gerade so wie wir die aus Italien stammenden Nüsse W a l nüsse, d. h. w e l s c h e Nüsse nennen. Einen schlagenden Beweis dafür habe ich im hiesigen Staatsarchiv gefunden, woselbst in einer Urkunde der Name וואל mit „Włoch“ d. h. der Italiener übersetzt wird. Es findet sich nämlich hierselbst eine polnische Schuldurkunde aus dem Jahre 1623, nach welcher der Jude M a r k u s W ł o c h aus Krakau von dem hiesigen christlichen Kaufmann W o j c i e c h C h o d r o w i c z 2500 polnische Gulden, (den Gulden zu 30 Groschen,) entliehen und seinem Gläubiger sein Haus und seine übrigen beweglichen und unbeweglichen Güter verschrieben hat. Diese Urkunde unterschrieb der Jude in hebräischen Schriftzeichen wörtlich wie folgt: מאיר בן לאיא ישי יכנה זיל אשכנזי הנקרא וואל מאיר. Daraus ergiebt sich, dass W l o c h die Uebersetzung von „ו ו א ל“ ist. Und gerade so wie Rabbi Meïr וואל aus Italien stammte, während seine Ahnen, offenbar ursprünglich in Deutschland ansässig gewesen waren — wie ja seine eigenhändige Unterschrift (אשכנזי) deutlich beweist — so kam bekanntlich auch Rabbi Saul aus Italien, während sein Vater, wie nicht minder bekannt ist, aus Deutschland stammte, und zwar wahrscheinlich aus dem Flecken Katzenellenbogen in der heutigen preussischen Provinz Hessen-Nassau. So war bekanntlich auch Rabbi Meir v. Padua, der Grossvater des Saul וואל ursprünglich ein Deutscher, wie sich zum Ueberfluss aus einem Briefe des Rabbi Elia Kapsoli an Rabbi Joseph Karo ergiebt, in welchem es von ihm heisst: אעתיק למעכ"ת תשובת הרב הגדול מעוז ומגדול מרה מ א י ר א ש כ נ ז י ראש ישיבה ב פ ד ו ב ה'[1]).

Von Mitgliedern der Familie „וואל“, die in K r a k a u ansässig waren, sind mir dem Namen nach bekannt Rabbi I s a a k Katzenellenbogen, ein Enkel des Rabbi Saul „וואל“[2])

[1]) Rga. אבקת רוכל, Nr. 64.

[2]) Erwähnt in der Einleitung zu לשון למודים, vgl. אנשי שם, S. 233.

und Rabbi D a v i d ben Mose Katzenellenbogen[6]), welcher zum Gemeindeausschuss gehörte, der die Verordnungen vom Jahre 1596 unterschrieben hat. Wahrscheinlich gehörte auch der Letztere zu den Seitenverwandten des Rabbi Saul יואל, dessen Vorfahren, wie bekannt, den Zunamen Katzenellenbogen trugen. Ausserdem kommen in den Gemeindebüchern vergleichsweise häufig Vorsteher und angesehene Gemeindemitglieder vor, die den Familiennamen יואל führten, vor, und gehörten entweder zur Verwandtschaft des Rabbi Saul ויאל oder trugen darum diesen Namen, weil sie, wie gesagt, aus Italien stammten.

Beiläufig will ich bemerken, dass unter der erwähnten Schuldurkunde sich auch das Petschaft des Rabbi Meir ויאל befindet. Es steht darauf in der ersten Zeile der hebräische Buchstabe מ und darunter in lateinischer Schrift „Me B." Ich möchte meinen, dass mit „מ" und „Me" der Vorname Rabbi M e i r s und mit „B." sein Zuname „B l o c h", d. h. „W ł o c h", der „Welsche", bezeichnet werden soll. Uebrigens finden sich im hiesigen Archiv auch noch andere von Juden herstammende Schuldurkunden aus den Jahren 1539, 1543 und 1544, die mit Siegeln versehen sind, auf denen hebräische und lateinische Buchstaben lesbar sind.

Besprechungen.

Brann Dr. M. und **Rosenthal Dr. F.** Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann. Auch unter dem Titel: תהלה לדוד היא קבוצת מאמרים אשר כתבו רעים וידידים אוהבים ותלמידים לזכרון נשמת החכם הגדול ר' דוד קויפמאנן זצ"ל אשר הלך לאור באור החיים אור ליום ו' עשיק עי"ח אב תרנ"ט לפ"ק. Breslau, S. Schottländer, 1900, gr. 8. (6), II, LXXXVII u. 682, und [in der hebr. Abtheilung] (6) u. 112 SS.

Soeben verlässt das Buch, das der Erinnerung an unseren unvergesslichen Freund, den Mitbegründer der neuen Folge dieser Monatsschrift gewidmet ist, die Presse. Vorläufig dürfte die Wiedergabe der Inhaltsübersicht zur Charakterisirung des Buches genügend sein. Es enthält in der ersten Abtheilung folgende Aufsätze:

I. David Kaufmann. Biographie. Von Dr. R o s e n t h a l. (56 SS.). — 2. Verzeichniss der Schriften und Abhandlungen David Kaufmanns. (546 Nummern), Zusammengestellt von Dr. M. B r a n n. (30 SS.). — 3. Ueber Sacharja Cap. 8. Von J. B a r t h. (4 SS.). — 4. Strophen-

---

[6]) Vgl. m e i n e „קדמוניות מפנקסאות ישנים", S. 23 am Ende von Nr. 4.

bau in den Proverbien von D. H. Müller. (8 SS.). — **5** Notes sur le second libre du Contre Apion de Josèphe. Par Théodore Reinach. (3 SS.). — **6.** Zur Veproviantirung Jerusalems im Jahre 69/70 n. Chr. von Adolf Büchler (28 SS.). — **7.** Wie lange stand die althebräische Schrift bei den Juden in Gebrauch? Von Prof. Dr. Ludwig Blau (14 SS.). — **8.** Eine Abraham-Legende. Von M. Friedmann (3 SS.). — **9.** Die Finger in Litteratur und Folklore der Juden. Von Immanuel Löw. (25 SS.). — **10.** Die Sabbathinstitution im Islam. Von Ignaz Goldzieher. (20 SS.). — **11.** Tobit-Aphorismen Von Oberrabbiner D. Simonsen (11 SS.). — **12.** An Arabic Fragment of the Scroll of Antiochus. Von Israel Abrahams M. A. (4 SS.). — **13.** Des versions hébraiques d' Aristote. Par Dr. M. Schwab. (7 SS.) — **14.** Aleppo. Von E. N. Adler. (10 SS.). — **15.** Nouveaux fragments du commentaire de Saadia sur Jsaie (XL, 2—5 et 10—11). Par M. Lambert, professeur à Paris (6 SS.). — **16.** Saadia Gaon's arabische Schriften. Von Moritz Steinschneider. (25 SS.). **17.** Jakob ben Ephraim ein antikaräischer Polemiker des X. Jahrhunderts. Von Dr. Samuel Poznański in Warschau. (19 SS.) — **18.** Jehuda Ibn Tibbon's Irrthümer in seiner Saadja-Uebersetzung. Von Wilhelm Bacher. (22 SS. — **19.** Textkritische Bemerkungen zum 4., 5. und 6. Capitel des Emunoth we-Deoth. Von Oberrabbiner Dr. S. H. Margulies. (12 SS.). — **20.** Geniza-Fragmente. Von M. Gaster. (23. SS.). — **21.** Ueber die Echtheit der dem Dûnasch b. Labrât zugeschriebenen Kritik gegen Saadja. Von Dr. N. Porges. (15 SS.). — **22.** Zur Charakteristik Raschi's. Von Dr. A. Berliner. (19 SS.). — **23.** A Geniza-Fragment. Von Dr. Neubauer. (9 SS.) — **24.** Die Wormser Minhagbücher. Litterarisches und Culturhistorisches aus denselben. Von A. Epstein. (30 SS.). — **25.** Ueber Simon Wolff Auerbach, Oberrabbinner von Grosspolen. Von Dr. Philipp Bloch. (7 SS.). — **26.** Der Hildesheimer Rabbiner Samuel Hameln. Von Dr. Lewinsky. (21 SS.). — **27.** Alexandre et les Juifs. D'après les sources rabbiniques. Von Israel Lévi. (9 SS.) — **28.** Die Controverse der Synhedrialhäupter. Von Rabbiner Dr. A. Sidon. (10 SS.). — **29.** Aus meinem Briefwechsel mit David Kaufmann. Von Dr. M. Horowitz. (4 SS.). — **30.** Epitaphien Mährischer Landes- und Localrabbiner von Nikolsburg. Von Rabbiner Dr. D. Feuchtwang. (16 SS.). — **31.** Eine Sammlung Fürther Grabschriften. Von Dr. M. Brann. (66 SS.). — **32.** Die Grabschrift des Mordechai Mochiach. Von Rabbiner Dr. Al. Büchler. (6 SS) — **33.** Eine Bücherkonfiskation zu Fürth im Jahre 1702. Von Rabbiner Dr. Bernhard Ziemlich (30 SS.)—**34.** Heinrich Heine's Stammbaum väterlicherseits. Von Dr. Gustav Karpeles. (19 SS.) — **35.** Zur Mährisch Ausseer Affaire. Von Emanuel Baumgarten. (32 SS.) — **36.** David Oppenheim. Von Dr. Leopold Löwenstein. (22 SS.) — **37.** Joachim Edler von Popper. Von Dr. Samuel Krauss, in Budapest. (9 SS.) — **38.** R. David Fränkel. Von Dr. Max Freudenthal. (30 SS.). — **39.** Die Toleranztaxe der Juden in Ungarn. Auf Grund archivalischer Quellen. Von Dr. Béla Bernstein. (30 SS.). — **40.** Das jüdische Berlin gegen Ende des 18. Jahrhunderts, in Abbildungen und Medaillen. Von Albert Wolf. (25 SS.). — **41.** Stellung der jüdischen Litteratur in der christlich-theologischen Wissenschaft während und am Ende des 19. Jahrhunderts. Von Dr. M. Güdemann. (13 SS.). — **42.** David Kaufmann als philosophischer Schriftsteller. Von Dr. M. Klein. (8 SS.). — **43.** Autonomie und Freiheit. Von Hermann Cohén. (8 SS.).

Die zweite Abtheilung bringt folgende Abhandlungen: **44.** פי' לס' בשלח, aus einer Handschrift herausgegeben. Von Dr. M. Friedländer. (7 SS.). — **45.** פי' ר' יוסף כרא על איכה. Herausgegeben von Sal. Buber. (44 SS.). — **46.** נוסחא בקדיש, ein Genisa-Fragment. Herausgegeben von S. Schechter. (3 SS.). — **47.** לתולדות הכנסיות הישראליות בליטא בימי המאה החמישית לאלף הששי. Von S. P. Rabbinowitz. (שס"ו). (14 SS.). — **48.** מסנקסי הקהל בקראקא לקורות ישראל וחכמיו רבניו ומנהיגיו בפולוניא בכלל ובקראקא בפרט. Von J. H. Wettstein (16 SS.). — **49.** דורש רשומות והוא רשימת הדברים אשר הויל החכם המנוח זיל מתוך כ"י. Von S. J. Halberstam sel. And. (28 SS.).

Budde Carl, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40—55. Ein Minoritätsvotum. VI u. 41 SS., 8° Giessen, J. Ricker, 1900.

Der Verf. deutet den „Knecht Gottes" als identisch mit dem Volke Israel. Gegenüber der von den meisten neueren Erklärern aufgestellten Unterscheidung zwischen dem eine Mehrheit darstellenden Knechte und einem zweitem Knechte in persönlicher Bedeutung hält der Verf. daran fest, dass die Jes. 41_8 gegebene Gleichsetzung des Ebed mit dem Volke Israel für alle Stellen ohne Ausnahme gilt. Das am meisten angegriffene Stück 52_{13}—53_{12} enthält alle Merkmale, die in der modernen Exegese gerade für eine collektivische Bedeutung des Ich in Anspruch genommen werden; ebenso wie in c. 49 sind die ungeheuren Veränderungen im Schicksal des Knechtes und seiner Wirksamkeit auf die Heiden nur bei einer Gesammtheit verständlich. Für beide Reden ergiebt ausserdem die Verbindung mit den vorhergehenden Stücken nothwendig die allgemeine Bedeutung des Knechts. Zu demselben Resultate führt auch die Untersuchung des Inhalts von 42_{1-7} und 50_{4-9}, deren viele Beziehungen zu den voraufgegangenen Schilderungen deutlich ergeben, dass wir es mit einer Personificirung des Volkes Isr. zu thun haben. Der Beweis des Verf. gipfelt darin, dass die als besondere „Knecht-Gottes-Lieder" ausgeschiedenen Stücke sich streng in den Zusammenhang einfügen und das Ganze von 40—55 eine einzige grosse Rede ist. Der Verf. thut des Guten entschieden zu viel, wenn er seinem Wunsche, das Volk Isr. deutlich genannt zu sehen, sogar das poetische ישכיל in 52_{13} opfert und dafür ישראל einsetzen will. — So wären wir denn auf dem Umwege einer langen, zum grössten Teil auf unbeweisbaren Hypothesen gegründeten Discussion wieder bei der einfachen Erklärung angelangt, die schon bei Raschi zu lesen ist. Wer gewohnt ist, sich auch bei diesem Meister der Schrifterklärung Rat zu holen, wird also im vorliegenden Schriftchen nicht viel Neues finden; immerhin aber verdient dasselbe bei der herrschenden Zerstückelungstendenz, die in Duhm's Commentar ihre beredteste Vertretung, und in dem Monstrum von Jesaias-Ausgabe der „Regenbogenbibel" einen geradezu beängstigenden Ausdruck gefunden hat, mit Freuden begrüsst zu werden. I. Elbogen.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christenthums.

Von Dr. Leo Bäck.

Ein Buch von Adolf Harnack*) wird ein jeder, der so viel Wissenschaft besitzt, um Achtung vor der Wissenschaft hegen zu können, mit Respect in die Hand nehmen. Dieses Gefühl der Ehrerbietung wird auch die erste unwillkürliche Kritik des Werkes sein, zumal einer Schrift gegenüber, die über die geschichtlichen Grundlagen und den religiösen Inhalt des Christenthums Rechenschaft zu geben verspricht. Schon die Grösse des Gegenstandes erzwingt sich diese Empfindung.

Leider drängt sich bei der Lectüre, bei der wiederholten in immer höherem Masse, das Bedauern auf, einer Atopie, einem Widerspruch zwischen Benennung und Inhalt, gegenüberzustehen. Der absichtsvolle Plan und die methodische Ausführung stehen in scharfem Gegensatz zu einander: ein Werk von rein apologetischem Gepräge tritt mit dem Anspruch, reine Geschichte zu bieten, vor uns hin. Ausdrücklich wird zwar die apologetische Tendenz abgelehnt und der historische Charakter hervorgehoben. Das Vorwort wie die erste Vorlesung betont es entschieden: „Was ist Christenthum? — lediglich im historischen Sinn wollen wir diese Frage zu beantworten versuchen, d. h. mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist. Damit ist die apologetische und die religionsphilosophische Betrachtung ausgeschlossen.“ (S. 4) Aber das bleibt ein blosses Ideal, dessen Glanzes sich der Leser freuen mag.

---

*) Das Wesen des Christenthums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Winter-Semester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf Harnack. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1900.

Auch für den Historiker Harnack ist das Christenthum nichts anderes als drei Kreise, die ineinander fallen: das Reich Gottes, der unendliche Werth der Menschenseele und die in der Liebe sich darstellende „bessere" Gerechtigkeit. Das, was sonst noch im Evangelium gefunden wird, ist in Wahrheit nicht darin enthalten. Die Askese hat überhaupt keine Stelle im Evangelium; das Evangelium predigt nicht die Besitzlosigkeit, und es ist socialistisch nur insofern, als „Solidarität" und „Hilfeleistung" sein wesentlicher Inhalt ist; es verbietet nicht den Kampf für das Recht, und es steht auch nicht der Culturarbeit feindlich gegenüber; der Satz „Jesus, der Sohn Gottes" ist etwas dem Evangelium Fremdes, aber wer das Evangelium annimmt, muss es bezeugen, dass in dem Verkünder desselben „das Göttliche so rein erschienen ist, wie es auf Erden nur erscheinen kann"; nur ein Bekenntniss giebt es, und das ist „der Thaterweis des Glaubens". Das Verdienst des Paulus ist es sodann, dass er das Evangelium als die Erfüllung des Heils, als die stattgehabte Erlösung, sowie als etwas Neues, durch welches das Alte aufgehoben wird, aufgefasst und es erkannt hat, dass dieses Neue allen gehört, und dass er es endlich mit dem geistigen „in der Geschichte erarbeiteten Kapital" in Verbindung gebracht hat. „Die Erkenntnis und Anerkennung Gottes als des Vaters, die Gewissheit der Erlösung, die Demuth und Freude in Gott, die Thatkraft und Bruderliebe", dies alles in Verbindung gebracht mit dem, der diese Botschaft verkündet — das ist das Schlussergebniss, in welchem Harnack das Wesen des Christenthums ausgedrückt findet.

Diesen apologetischen Zug, den weiterhin mehrere Beispiele aufweisen sollen, scheint Harnack selbst empfunden zu haben; denn es scheint, als solle dieser gerechtfertigt werden, wenn wiederholt erklärt wird, dass es die Pflicht des Historikers ist, das Wesentliche zu ermitteln. In der That: auf das Wesentliche soll der Geschichtschreiber sein Augenmerk richten, wenn er die geistige Bewegung einer Zeit schildern will. Allein zweierlei muss dabei sehr vorsichtig auseinandergehalten werden, ganz besonders vom Religionshistoriker: das, was jener Zeit das Bedeutungsvolle war, und das, was er selber heut, von der Höhe des erreichten Zieles herab, dafür ansieht. Dieses beides hat Harnack nicht immer streng von einander gesondert. Es ist selbstverständlich, dass der Historiker nicht nur erzählt, sondern auch urtheilt, sogar Partei ergreift, vertheidigt und verdammt, aber

er darf nicht sein Urtheil mit dem der dargestellten Zeit verwechseln. Er darf nicht seine Werthkategorien zu denen jener fernen Vergangenheit machen und glauben, dass die Prädikate „wichtig und unwichtig" damals nach demselben Massstabe beigelegt wurden, den er heute anwendet. Tempora mutantur et nos mutamur in illis. Wenn der Historiker vom Standpunkte der Gegenwart aus etwas als unwesentlich ansieht, so kann es doch in der Zeit, die er beschreibt, ein sehr wirksames und bedeutungsvolles Element gewesen sein. Er mag das tadeln und bedauern, aber er darf es deshalb jener Zeit nicht absprechen. Bei der Feststellung geschichtlicher Thatsachen — und auch die Denkart einer Person und eines Jahrhunderts ist eine geschichtliche Thatsache, — darf das Werthurtheil des Historikers nicht ausschlaggebend sein. Und auch „der frische Blick für das Lebendige" (S. 9) kann sehr leicht täuschen; nach dem schönen Wort des Aristoteles ist die Poesie philosophisch, aber nicht die Wirklichkeit. Das Auge des Künstlers mit „dem frischen Blick für das Lebendige" hat den Historiker schon oft irre geführt. Wer eine Zeit und eine Bewegung schildern will, muss sie vor allem mit ihren eigenen Augen betrachten, mag ihm heut auch manches an ihr unharmonisch erscheinen und seinen künstlerischen Forderungen widersprechen. Dann erst darf er die Frage aufwerfen, was wir als das Wesentliche und Bleibende an jener Epoche betrachten müssen. Wer es anders macht, der setzt die Geschichtsconstruction und die Dichtung an die Stelle der Geschichtschreibung. Es ist sicherlich ausserordentlich schwer, über den Ursprung seiner eigenen Religion als objectiver Historiker zu reden; aber wenn man es verspricht, sollte man es auch zu halten suchen.

Wenn Harnack, der Schüler Ritschl's, dem nicht gerecht wird, so sieht das wie ein Erbfehler aus. Das Treffendste, was über diesen Grundmangel der Harnack'schen Schrift gesagt werden kann, ist in dem Urtheil enthalten, das Theobald Ziegler über das Ritschl'sche System fällt: „Indem aus dem Werth, den die Glaubenssätze für den Menschen haben, auf deren Richtigkeit und auf die Existenz des ihnen zu Grunde Liegenden geschlossen wird, nähert sich die Ritschl'sche Theologie der Lehre Feuerbachs, dass der Wunsch der Vater des Glaubens sei. Gerade in dieser Wendung besteht aber das Verhängnissvolle dieser Theologie, die so kritisch anhebt und schliesslich einfach als werthvoll und damit als wahr statuirt, was sie wünscht. Das ist

zwar sehr bequem, aber es ist weder kantisch noch ganz aufrichtig."

Aehnliches hat Gass in seiner Geschichte der christlichen Ethik hervorgehoben, indem er darauf hinweist, dass Ritschl's Standpunkt in der Geschichtschreibung der dogmatische ist.

Fast in jeder Hinsicht kann dies auch von Harnack's Vorlesungen gesagt werden. Was ihm am Christenthum wesentlich erscheint, das ist auch dem Stifter der Religion das Wesentliche gewesen. Was nach Betrachtung der geschichtlichen Wandlungen der Apologet Harnack als der Weisheit letzten Schluss, als das nach seiner Ansicht Bedeutsame und Bleibende hätte hinstellen dürfen, das wird von dem Historiker Harnack unberechtigtermassen in den Ursprung der Religion hineinversetzt. Nicht die Vergangenheit wird so vor uns hingestellt, sondern nur die Projection eines vorher gefassten Bildes in die Vergangenheit hinein. Die Vorträge, die eine vortreffliche apologetische Schrift hätten sein können, sind so eine sehr angreifbare geschichtliche Skizze geworden. Der Titel, der „meine Religion" oder „mein Christenthum" hätte heissen sollen, stellt ungenauer Weise „das Wesen des Christenthums" als Inhalt hin. Hierin besteht die Atopie des Buches.

Einen typischen Beleg bietet alsogleich die Feststellung des Reiches Gottes, des ersten der drei Kreise, die Harnack aus der Predigt Jesu zu bilden sucht. Harnack bemerkt richtig, dass die Verkündigung „alle Aussagen und Formen von der alttestamentlich gefärbten, prophetischen Verkündigung des Gerichtstages und der zukünftigen sichtbar hintretenden Gottesherrschaft bis zu dem Gedanken eines jetzt beginnenden, mit der Botschaft Jesu anhebenden innerlichen Kommens des Reiches durchläuft". (S. 34). Dieses Letztere hält er für die Grundform, für das wirkliche Eigenthum Jesu, alles Andere sei nur Rede in der Sprache der Zeit, eine façon de parler.[1]) „Bewiesen" wird dies auch, aber nicht etwa, wie man erwarten sollte, durch Prüfung und Vergleichung der geschichtlichen Zeugnisse, die für das eine und für das andere

[1]) Die Sprache der Zeit scheint H. nicht genau zu kennen; die beiden verschiedenen Begriffe „Gottesreich" und „Zeit des Messias" sind streng auseinander zu halten. Die „politisch-eudämonistischen Hoffnungen", von denen H. spricht, waren nicht mit dem Gottesreich, sondern höchstens mit den Tagen des Messias verknüpft.

sprechen. Entscheidend und ausschlaggebend ist vielmehr allein der Satz: „Es gilt doch auch in ähnlichen Fällen für verkehrt, hervorragende, wahrhaft epochemachende Persönlichkeiten in erster Linie danach zu beurteilen, was sie mit ihren Zeitgenossen getheilt haben, dagegen das in den Hintergrund zu rücken, was eigentümlich und gross an ihnen war". (S. 35).

Das könnte ein richtiger Grundsatz sein, wenn Herr H. uns sagen wollte, was er heute für das Wichtigste und Grösste an der Predigt Jesu hält, was ihm am meisten zu Herzen spricht. Aber wenn Herr H. behaupten will, dass diese von ihm übergeordnete Anschauung ausschliesslich Jesu geistiges Eigenthum gewesen sei, ist es ihm da nicht passiert, dass er — sit venia verbo — sich selbst mit Jesus verwechselt hat? Von künstlerischer Wärme kann solches zeugen, geschichtliche Darstellung ist es jedenfalls nicht. Ein Prediger darf so argumentieren, wie H. es thut, aber nicht ein Historiker.

Ein anderes Beispiel: Herr H. will darthun, dass die Predigt Jesu nicht weltverneinend ist — eine schwere Aufgabe gegenüber bekannten Stellen des Evangeliums. Sein „entscheidender" Beweis ist der folgende: „In den Ring, der durch Gottvertrauen, Demuth, Sündenvergebung und Nächstenliebe bezeichnet ist, kann keine andere Maxime, am wenigsten eine gesetzliche, eingeschoben werden, und er macht es zugleich offenbar, in welchem Sinne das Gottesreich die „Welt" zu ihrem Gegensatze hat. Wer den Worten „Sorget nicht", „Seid barmherzig wie euer Vater im Himmel barmherzig ist" etc. etwas Asketisches mit dem Anspruch auf gleiche Wertschätzung zuordnet, der versteht den Sinn und die Hoheit dieser Sprüche nicht, der hat das Gefühl dafür verloren oder noch nicht gewonnen, dass es einen Zusammenschluss mit Gott giebt, der alle Fragen der Weltflucht und Askese hinter sich lässt." (Seite 53 f.) Ja, für Herrn H. mögen diese beiden Vorstellungen sich nicht in dieselbe Reihe stellen lassen, und für seine religiöse Anschauung mag das recht ehrend sein. Dass dieselben deshalb auch für einen Mann jener Zeit einander in der Bedeutsamkeit nicht gleich waren, ist damit freilich nicht bewiesen. Gerade das Geheimnis bedeutender Persönlichkeiten besteht darin, dass sie scheinbar Unvereinbares in sich vereinen. Herr H. hebt dies selbst einmal in anderem Zusammenhange hervor und mahnt, dass „wir uns in die

Geschichte versenken sollen, um zu erkennen, warum unter anderen geschichtlichen Ueberlieferungen und in anderen Bildungsformen hier keine Gegensätze empfunden werden, beides vielmehr neben einander bestehen konnte." (S. 35.) Wenn er dieses richtige Princip hier nicht anwendet, so zeigt es sich wieder, dass der Apologet den Historiker in die Flucht geschlagen hat.

Ein anderes Beispiel: Herr H. verficht die Behauptung, dass das Evangelium den staatlichen Rechtsordnungen nicht absolut abweisend gegenübersteht und dass u. a. das Verbot des Eides nicht so zu verstehen ist, dass der „Eid vor der Obrigkeit mitgemeint ist" (S. 67). Diese Auffassung lässt sich begründen, aber jedenfalls nicht so, wie es von Herrn H. geschieht[1]). Sein einziges Argument ist nämlich: „Mit Recht hat Wellhausen geurteilt, es gehöre nur ein Körnchen Salz dazu, um den Sinn des Verbots nicht zu verfehlen" (a. a. O.). Es giebt nichts im Himmel und auf Erden, was so nicht bewiesen werden könnte. „Wellhausen locutus est, causa finita est", das ist, wie gezeigt werden wird, auch noch in einer andern Frage für Herrn H. die letzte Entscheidung.

Ein anderes Beispiel: Herr H. will darthun, dass die bekannten Anwendungen der Mahnung: „ihr sollt nicht widerstreben dem Bösen", nicht etwa sagen wollen, dass „man auch dem Feinde gegenüber in allen Fällen auf die Verfolgung seines Rechts verzichten" solle. „Soll, um mit Tolstoi zu reden, die Obrigkeit nicht strafen (und damit überhaupt verschwinden), sollen die Völker nicht für Haus und Hof eintreten, wenn sie freventlich angegriffen werden etc.?" H. antwortet darauf: „Ich wage zu behaupten, dass Jesus bei jenen Worten an solche Fälle gar nicht gedacht hat . . . Jesus hat immer nur den Einzelnen im Auge und die stetige Gesinnung des Herzens in der Liebe. Dass diese bei Verfolgung des eigenen Rechts und bei ernstem Strafvollzug überhaupt nicht bestehen könne, ist ein Vorurtheil, für welches man sich vergebens auf den Buchstaben jener Sprüche beruft, die doch nicht Gesetze, also Rechtsordnungen sein wollen". (S. 71). Andere werden anderes zu

[1]) H. bespricht hierbei auch das bekannte Wort Matth. 22, 41: „So gebet dem Kaiser etc"; aber er scheint die wahre Beziehung dieses Ausspruches, der einen Gegensatz gegen die Zeloten enthält, nicht zu kennen. Vgl. z. B. A. Geiger, das Judenthum und seine Geschichte. I, 112 u. 172.

behaupten wagen. Was Herrn H. undenkbar erscheint, kann damals nicht nur für denkbar, sondern für nothwendig gehalten worden sein; was er als Vorurtheil ansieht, kann damals in den Augen Vieler und vielleicht gerade der Besten eine sittliche Grundbedingung gewesen sein.

Und auch Worte, wie die: „wenn Christus heute unter uns predigte, er würde da nicht allgemein reden" (S. 54), tragen nicht dazu bei, ein klares geschichtliches Bild zu geben; Werthkategorien der Gegenwart sind eben nicht ohne Weiteres auf die Vergangenheit anwendbar.

Diese Beispiele lassen sich unschwer vermehren; nur müssten dann ganze Capitel des Buches hierher gesetzt werden. Aber schon die angeführten Belege zeigen es, wie das Richteramt des Geschichtschreibers mit dem Vertheidigeramt des Apologeten vertauscht wird; die Methode ist durch sie genügend gezeichnet. Man gewinnt oft den Anschein, als stehe Herrn H. die These von vornherein fest; was sie stützt, hält er für wesentlich, alles andere für untergeordnet. Die Religion, die er schildert, enthält nichts von Weltverneinung und Weltflucht, nichts von der Ablehnung der Rechtsordnung und des Rechtskampfes, nichts von der Verherrlichung der Armuth, nichts von der Gleichgültigkeit gegen Familienbande[1]), dafür aber viel Anderes und Schönes. Es ist Herrn Harnacks religiöses Bekenntnis, das uns dargestellt wird, und jedermann wird ihn dessenthalb achten. Aber deshalb Herrn Harnacks Religion auch für die Religion Jesu erklären zu wollen, das ist geschichtlich jedenfalls nicht.

Manchen wird es eher bedünken, dass durch diese Modernisierung vieles, was wir am Evangelium zu bewundern gewohnt sind, verwischt und verwässert wird. Wenn gegenüber manchen sittlichen Forderungen von Harnack behauptet wird, dass sie nicht unbedingt und immer gelten, dass sie keine kategorischen Imperative sind und nicht alle Verhältnisse im Auge haben, dass man sie nicht stets und ausnahmslos befolgen müsse, sondern nur im Stande sein solle, sie unter Umständen auch auszuführen — so ist damit gerade das Eindrucksvollste, die imposante, prophetische Erhabenheit der sittlichen Forderung, die sich eben in der Gleichgültigkeit gegen alle irdischen Rücksichten, in der Para-

[1]) An diesem Punkte geht H. auffallender Weise fast ganz vorüber.

doxie und der Unnachgiebigkeit der Postulierung zeigt, völlig dahingegeben (s. S. 54, 55, 67, 71 etc.). Hier ist Herr Harnack ein schlechter Apologet sogar. Es sei denn, dass die geschichtliche Entwicklung gerechtfertigt werden soll; denn das wahre Evangelium ist sehr bald aus dem Leben hinaus — man möchte sagen — in das historische Museum hinübergebracht worden; die Geschichte zweier Continente weiss von dieser Conservierung zu erzählen.

Die nothwendige Folge der apologetischen Stellungnahme ist es, dass Sätze des Evangeliums oft nicht exegetisch, sondern homiletisch erklärt werden. Einige bezeichnende Belegstellen seien auch hierfür beigebracht. Die Antwort, die Jesus den zwei Jüngern des Johannes ertheilt (Matth. 11, 5), bedeutet nach Herrn H. nichts anderes als: „An der Ueberwindung und Wegräumung des Elends, der Noth, der Krankheit, an diesem thatsächlichen Wirken soll Johannes spüren, dass eine neue Zeit angebrochen ist." „Alles Uebel, alles Elend ist ihm etwas Fürchterliches; es gehört zum grossen Satansreich; aber er fühlt die Kraft des Heilandes in sich. Er weiss, dass ein Fortschritt nur möglich ist, wenn die Schwäche überwunden, die Krankheit geheilt wird." (S. 38 f) Das ist der ganze Sinn jener Verse nach Herrn H.; über die einzelnen Thaten, die in ihnen aufgeführt werden, geht er hinweg. Wie Herr H. sich zu der Frage der Realität des Wunders stellt, erfährt man überhaupt nicht klipp und klar, obwohl ihr mehrere Seiten (16—19 u. 37—38) gewidmet werden. Harnacks Standpunkt hierin lässt sich in pädagogischer Hinsicht sehr wohl rechtfertigen, der Standpunkt des Historikers ist er aber nicht. Ein offenes οὐδὲν ὁρίζω wäre besser noch gewesen. Auch in der Erklärung von Sätzen wie Matth. 5, 28 u. 38, Luc. 14, 26, Matth. 19, 12 u. 21 wird der klaren Antwort eigentlich aus dem Wege gegangen, eine homiletische Antithese tritt an ihre Stelle (s. S. 52). Immerhin wird man gern zugestehen, dass, verglichen mit der Kunst, vermittelst der Worte den Sinn und Gedanken unerkennbar zu machen, wie sie Ritschl in seiner bekannten Definition der Gottheit Jesu ausübt, Harnacks Rede beinahe noch scharf und präcis zu nennen ist.

In ähnlicher Weise werden die Stellen des Evangeliums, in denen die Durchsetzung des Rechtes abgewiesen wird, interpretiert, um, wie schon erwähnt, zu beweisen, dass „davon keine Rede sein kann, dass Jesus das Recht als solches und die Rechtsübung abschätzig beurtheilt habe." Denn „Jesus

ist mit allen wahrhaft Frommen felsenfest davon überzeugt gewesen, dass Gott schliesslich Recht schafft" (S. 69). So könnte allenfalls eine Predigt oder ein Erbauungsbuch argumentieren. Exegese ist es nicht, wenn, wie es hier geschieht, das ethische Postulat und das göttliche Attribut der Gerechtigkeit einfach mit einander vertauscht werden, das eine an die Stelle des anderen untergeschoben wird. Der religiöse Glaube an Gottes Gerechtigkeit und die sittliche Forderung des Rechtes sind zwei durchaus verschiedene Dinge; das eine aus dem anderen zu deducieren, ist nicht angängig; denn ein solcher Schluss enthält die durch die Logik verbotene quaternio terminorum. Allerdings zeigt die Kirchengeschichte durch viele Beispiele, wie die Neigung sehr oft vorhanden war, die Lehre von Gott an den Platz des Sittengesetzes, den Glaubenssatz an die Stelle der Pflichtgebote zu setzen, — ein Ergebniss der Paulinischen An-Archia. Welche Eigenschaften und Namen Gott zuzuschreiben seien, das wusste man stets, dafür aber desto seltener, dass zu den Eigenschaften und Tugenden des Menschen mancherlei zu rechnen sei, wie z. B. Befreiung der Unterdrückten, Aufhebung jeglichen Sclaventhums, Abschaffung der Tortur und jeder Menschenpeinigung, von anderem ganz zu schweigen. Die Qualen eines Jahrtausends sind die Illustration für diese Geschichte theoretischer und praktischer Ethik.

Der weitgehenden Apologetik steht eine noch weiter gehende oft überaus ungerechte Polemik zur Seite. Erstaunlich ist die Gleichgültigkeit, mit der Herr Harnack dabei fast allem gegenübersteht, was die Geschichte über den Zustand des Judenthums im Zeitalter Jesu und in den vorangegangenen Jahrhunderten nachweist. Zumal von den Pharisäern[1]), „den officiellen Führern des Volkes", hat er eine recht schauerliche Vorstellung. (S. 33 u. 58). Zum Theil scheint dieses Schreckensbild durch Uebertreibung einiger Sätze des Evangeliums entstanden zu sein, zum Theil durch freie phantastische Ausmalung um der Herstellung eines dunklen Hintergrundes willen. „Sie dachten sich Gott als den Despoten, der über dem Ceremoniell seiner Hausordnung wacht", das ist die vielverheissende Einleitung. Diese Worte sind vor Zuhörern gesprochen, die in der grossen Mehrheit

[1]) Wenn H. sagt: „die herrschenden Classen, zu welchen vor allem die Pharisäer und auch die Priester gehörten", so zeigt er eine befremdende Unkenntnis schon der numerischen Bedeutung, welche die Pharisäer im Volksganzen hatten.

gezwungen sind jurare in verba magistri. Da hätte Herr Harnack ganz besonders an die Mahnung — freilich eines Pharisäers — denken sollen: Ihr Weisen, seid vorsichtig mit euren Worten! Kennt Herr H. irgend einen, auch nur den kleinsten und unbedeutendsten Beweis für seine Behauptung? Sie ist völlig aus der Luft gegriffen, um als Gegenbild zu dem Bilde zu dienen, das Herr H. zeichnen will. „Sie sahen ihn nur in seinem Gesetze, das sie zu einem Labyrinth von Schluchten, Irrwegen und heimlichen Ausgängen gemacht hatten", so schreibt der Mann, der die Dogmengeschichte verfasst hat. Wenn man es nicht schwarz auf weiss sähe, würde man es nicht glauben. Herr H. hätte nur einen Blick in die Litteratur jener Zeit zu werfen brauchen, um das Gegentheil zu erfahren. Weiss Herr H. denn gar nichts von den erhabenen religiösen und sittlichen Lehren fast jedes pharisäischen Führers, von denen der Talmud erzählt und über die ihn jede Anthologie schon hätte belehren können? Oder waren die Psalmen und die Prophetenbücher etwa damals verloren gegangen oder obsolet geworden? Galten diese damals gar nichts? Es ist schwer möglich, apodictischer ein ungerechtes „geschichtliches" Urtheil zu fällen, als es hier durch Herrn H. geschieht. „Sie besassen tausend Gebote von ihm und glaubten ihn deshalb zu kennen; er hatte nur ein Gebot von ihm und darum kannte er ihn". Das ist ein Musterbeispiel für die Behandlung, welche die Wirklichkeit um der Antithese willen erfährt. Ist es denn Herrn H. absolut unbekannt, dass es ein „officieller Führer des Volkes", Hillel war, der den Inhalt der ganzen Gotteslehre in einen Satz zusammenschloss? Hat Herr H. nie etwas davon gehört, dass es der „officielle Führer des Volkes", Akiba war, der die ganze Religion in dem Gebote der Nächstenliebe enthalten fand? Weiss er nichts davon, welche Stellung Ben Asai, dem das Wort von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen verdankt wird, und Simlai, dem der fromme Glaube die ganze Religion war, im Volke einnahmen? Dass pharisäische Lehrer verkündigt hatten, „im Gebote der Gottes- und Nächstenliebe sei alles befasst", stellt Herr H. nicht in Abrede (S. 31), aber nur, um es dann zwei Seiten darauf den officiellen Führern des Volkes, wie gezeigt, abzusprechen — alles des obligaten Hintergrundes wegen.

Dass Jesus „in seinem Volke eine reiche und tiefe Ethik vorfand" (S. 45), kann Herr H. auch nicht bestreiten; was Jesus verkündigt, „das war auch bei den Propheten, das

war sogar in der jüdischen Ueberlieferung seiner Zeit zu finden". (S. 31). Die Thatsachen sprechen zu deutlich, und sie haben manchen Kirchenhistorikern arge Pein bereitet, bis endlich durch Wellhausen das befreiende Wort gesprochen wurde: Gewiss, im Talmud steht alles das, was das Evangelium sagt, aber daneben leider noch vieles andere. Wohl selten ist ein Wort, in dem die Bedeutsamkeit des Tons zu der Bedeutsamkeit des Inhalts in so gar keinem Verhältniss steht, mit solcher Gewichtigkeit ausgesprochen und mit so ehrfurchtsvollem Eifer nachgesprochen worden, wie diese Sentenz Wellhausens. Es giebt nichts, was wahrer sein könnte, als sie, aber es ist auch schwer, etwas noch Selbstverständlicheres zu finden. Wenn jemand einen Vergleich zwischen dem Baum und dem Blatt ziehen würde und dann mit bedeutungsvollem Ton das Schlussergebniss dahingehend verkündete: der Baum enthält das Blatt, aber eben noch vieles andere — es wäre dieselbe tiefgründige Weisheit, wie sie aus dem Wellhausen'schen Urtheil zu uns spricht. Im Talmud, dem Compendium von sechs Jahrhunderten jüdischer Litteratur aller Zweige, steht allerdings noch vieles andere als der Satz, dass alles befasst sei in dem einen Gebote: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Aber in der christlichen Litteratur von sechs Jahrhunderten steht ebenso sehr noch vieles andere, und nicht gerade schönes und erhebendes, wie man besonders in Herrn Harnacks Schriften nachlesen kann. Das Evangelium nach (κατά) den Synoptikern kann man ebenso gut und ebenso schlecht mit dem Talmud vergleichen, wie etwa das Blatt mit dem Baum oder den Fuss mit dem Pferde. Jemand, dem es nicht auf ein banales Aperçu, sondern auf die Richtigkeit und Vernünftigkeit des Inhalts ankommt, wird das Evangelium des neuen Testaments höchstens mit dem Evangelium des Talmuds vergleichen, nicht aber etwa, wie Wellhausen es thut, mit dem ganzen Talmud. Man muss prüfen, wie die einzelnen Gedankenkreise, die bei den Synoptikern sich finden, im Talmud ihre Feststellung und ihren Ausdruck gefunden haben; dadurch gewinnt man ein Evangelium nach dem Talmud. Und dieses allein darf man zu dem Evangelium der Synoptiker in Parallele stellen. So nur erhält man ein wissenschaftliches Ergebnis, das freilich von der Ansicht Wellhausens[1]) recht beträchtlich absticht. Das Resultat würde,

[1]) Obwohl es selbstverständlich sein sollte, sei noch besonders betont, dass das Urtheil über das missglückte Wellhausen'sche Aperçu

Judenthum dagegen nach gelegentlichen Auswüchsen und zeitweiligen inferioren Erscheinungen. Von dem „frischen Blick für das Lebendige", den H. von dem Historiker fordert, zeigt er selbst dem Judenthum gegenüber wenig oder garnichts.

Die mangelnde Kenntniss dessen, was Halacha und Haggada ist, zeigt sich auch in folgender Bemerkung: „Es ist sehr unwahrscheinlich, dass er (Jesus) durch die Schulen der Rabbinen gegangen; nirgendwo spricht er wie einer, der sich technisch-theologische Bildung und die Kunst gelehrter Exegese angeeignet hat. Wie deutlich erkennt man dagegen aus den Briefen des Apostels Paulus, dass er zu den Füssen theologischer Lehrer gesessen! Bei Jesus finden wir nichts hiervon, es machte daher Aufsehen, dass er überhaupt in den Schulen auftrat und lehrte. In der heiligen Schrift lebte und webte er, aber nicht wie ein berufsmässiger Lehrer." (S. 20 f.) Jeder Satz enthält hier einen Irrthum. Was die erste Behauptung anlangt, so hätte Herr H. Recht, wenn es unter den Rabbinen nur Dialektiker und gar keine Haggadisten, keine Prediger, keine religiösen Denker und Dichter gegeben hätte. Wer von diesen etwas weiss, der erkennt es sofort, dass Jesu Rede Geist von ihrem Geiste ist. Jeder seiner Aussprüche, jede seiner Parabeln, jedes seiner Trostesworte zeigt den Jünger der Rabbinen. Sowohl die Lehrweise des Paulus als auch die Predigt Jesu war bei den Rabbinen heimisch und wurde von ihnen gepflegt; Jesus sowohl wie Paulus war ein Rabbi. Wer wie Herr H. urteilt, der weiss von einem grossen Gebiete des damaligen jüdischen Geisteslebens nichts oder er zwingt sich, nichts davon zu sehen. Schon die Thatsache, dass Jesus in den „Schulen" auftritt und dort predigt, spricht eine deutliche Sprache (s. besonders Mark. 1, 39 u. Luk. 4, 14 ff.). Dafür, dass es Aufsehen erregte, dass Jesus überhaupt in den Schulen auftrat, führt H. leider keinen Belegsatz an, und er dürfte wohl auch kaum einen finden. An allen Stellen ist nur davon die Rede, dass die Gewalt seiner Predigt, die Macht seiner Worte Aufsehen machte (s. Matth. 7, 28 ff u. Parallelstellen). Und die Verwunderung der Leute in Nazareth beruhte bekanntlich auch nicht darauf, dass Jesus in ihrer Schule lehrte (s. Matth. 13, 54 ff.); sie hätten sich ebenso verwundert, wenn er auf der Strasse gelehrt hätte. Wenn H. schliesslich erklärt, dass Jesus „nicht wie ein berufsmässiger Lehrer" in der heiligen Schrift lebte, so zeigt dies wiederum eine mangelnde Bekanntschaft mit den Zuständen der Zeit. Berufsmässige Lehrer — dieses Wort

in dem Sinne gebraucht, wie H. es meint, denn Elementarlehrer hat er nicht im Auge — gab es damals nicht; bezahlt wie moderne Professoren wurden die Lehrer auch nicht. Die Lehrer waren, wie jeder Blick in ihre Lebensgeschichte es sehen lässt, Handwerker, Ackerbauer u. dergl., Männer, die in der Arbeit des Lebens standen und von deren Worten deshalb auch dasselbe gilt, was Herr H. von der Predigt Jesu anführt: „Trauern und Weinen, Lachen und Hüpfen, Reichtum und Armuth, Hunger und Durst . . . . Herberge und Heimkehr, Hochzeit und Todtentrauer . . . der Sämann und der Schnitter auf dem Felde . . . . die irdische Speise und ihr Vergehen, das geistige Verhältnis von Lehrer und Schüler — all diese Bilder beleben seine Reden und machen sie anschaulich auch für Kinder am Geist" (S. 23).

Ausser den erwähnten Eigenschaften findet Herr H. an den Pharisäern noch mancherlei andere dunkle Züge. „Die herrschenden Classen, zu welchen vor allem die Pharisäer und auch die Priester gehörten — diese verbunden mit den irdischen Machthabern — besassen wenig Herz für die Noth des armen Volkes. Es mag nicht viel schlimmer gewesen sein, als es bei jenen Klassen zu allen Zeiten und bei allen Völkern zugeht, aber es war schlimm. Und es kam hier noch hinzu, dass das Interesse für den Cultus und für die cultische „Gerechtigkeit" die Teilnahme für den Armen und die Barmherzigkeit zurückdrängte". (S. 58). Dies alles ist rein ersonnen und erfunden. Es gab vielmehr selten eine Zeit, die in so umfassenden Masse für die wirthschaftlich Schwachen eintrat; die Armengesetzgebung jener Tage wie die Haggada bietet die zahlreichsten Zeugnisse. Aber diese Thatsachen werden einfach ignoriert; was in keiner anderen Wissenschaft einer wagen würde, das scheint, an der Geschichte des Judenthums begangen, straflos und erlaubt zu sein. Herr H. führt zwar zwei Beweise an. Der erste: „Die Bedrückung und Tyrannei seitens der Reichen war längst ein stehendes und unerschöpfliches Thema der Psalmisten und aller wärmer Empfindenden geworden." Davon, dass es sehr bestreitbar ist, dass gerade dies ein stehendes Thema des Psalmisten ist, sei hier ganz abgesehen. Aber was für eine historische Methode liegt diesem Argument zu Grunde! Herr Harnack weiss es doch sicherlich, in welche Zeit selbst die extremsten Bibelkritiker die einzelnen Theile des Psalters hinrücken, und Aussprüche aus dieser weit voranliegenden Epoche sollen Belege bilden für die Beurtheilung der Zustände

in den Jahren, da Jesus lebte. Um es wieder einmal auf die Gegenwart anzuwenden: Was würde Herr Harnack dazu sagen, wenn jemand ein Bild der socialen Lage Deutschlands im ausgehenden XIX. Jahrhundert auf Grund der Berichte aus der Zeit des dreissigjährigen Krieges geben würde und das eine Wort „längst" über die Kluft der Jahrhunderte hinweghelfen sollte. — Der zweite Beweis lautet: „Auch Jesus hätte nicht so von den Reichen sprechen können, wie er gesprochen hat, wenn sie nicht damals in gröblicher Weise ihre Pflichten vernachlässigt hätten." Mir will scheinen, dass die betreffenden Stellen des Evangeliums wohl nicht so aufgefasst werden dürfen. Die Worte des Evangeliums sind nicht eigentlich gegen Uebergriffe und Unterlassungssünden der Reichen gerichtet. Jesus will weniger die Reichen anklagen, als vielmehr den Reichthum, er will vor allem die Armen trösten. Er werthet, den Propheten folgend, die Werthbegriffe um und erklärt die Armuth für ein Gut und die Armen für die Guten. Die Armuth ist keine Last, sondern eine Pflicht und der Weg zum Himmelreich. Es darf nicht das Streben der Armen sein, sich Besitzthümer zu erwerben; dagegen ist es die Aufgabe des Reichen, seine Schätze fortzugeben und arm zu werden, denn das ist die erste Bedingung für seine Seligkeit. Ein Reicher, der seinen Reichthum behält und vermehrt, versperrt sich damit den Weg zum Himmelreich. Nicht der Reiche, sondern der Arme ist glücklich zu preisen; arm zu werden und zu bleiben, ist das begehrenswerte Ziel. Dies ist die Anschauung des Evangeliums über Armuth und Reichthum; irgend welcher Schluss über gröbliche Pflichtvergessenheit, deren sich damals die Besitzenden schuldig gemacht hätten, lässt sich daraus keinesfalls ziehen. Jesus hätte in einer Zeit der schrankenlosesten Wohlthätigkeit nicht anders sprechen können; denn bei ihm handelt es sich hierbei um ein Princip, auf dem seine Lebensanschauung sich aufbaut.

Ueber die Lage der Armen in jener Zeit lässt sich Herr H. weiter aus: „Oft zu arm, um auch nur die dürftigsten cultischen Segnungen und Vortheile erwerben zu können, gedrückt und gestossen, in Ungerechtigkeit misshandelt, konnten sie nicht zum Tempel aufschauen". (S. 58). Was soll unter diesem Satze verstanden werden? Soll damit, wie es scheint, gesagt werden, dass die Armen am Opferdienst nicht Theil hatten, so wird dies schon widerlegt durch die Thatsache des Thamid, des täglichen Opfers, das im

Namen des ganzen Volkes, gewissermassen von ihm[1]) also auch von dem Aermsten in ihm, dargebracht wurde. Und die Casualopfer waren, wie Herr H. wissen wird, schon in der heiligen Schrift derart festgesetzt, dass der Aermste sein kleines Scherflein darbringen konnte, und immer wieder betont es der Talmud, dass dieses ebenso wohlgefällig und noch wohlgefälliger vor Gott ist, als die reichste Gabe des Reichen. (Vergl. Markus 12, 43). Dass die Armen gedrückt und gestossen wurden, ist ebenfalls nichts als phantastischer Hintergrund. Wie schon erwähnt, tritt in der Geschichte dieser Zeit die thätige Fürsorge für den Armen und nicht minder der Rechtsschutz, der ihm gewährt ist, deutlich hervor; und durch die gesamte pharisäische Litteratur zieht sich der sittliche Respekt vor der Armuth hindurch, nicht etwa das blosse warme Mitleid mit ihr. Man sieht, vor der Wirklichkeit bleibt von Harnack's pathetischem Satz nichts übrig.

Die Folge davon, dass Herr Harnack es völlig verabsäumt, in „Dichters Lande zu gehen", zeigt sich darin auch, dass er die Sätze des Evangeliums historisch zu werthen verabsäumt. Nach H. ist die Lehre, dass durch das Reich Gottes das Individuum, nicht das Volk oder der Staat, erlöst wird, dass das Himmelreich „nicht hier oder dort", sondern inwendig, in uns ist, (S. 39) eine bloss dem Evangelium eigenthümliche Anschauung. In Wahrheit ist das ein Gedanke, den bereits Jeremias und Ezechiel, welch letzterer überhaupt in vieler Hinsicht der eigentliche Autor des Evangeliums ist, aufs deutlichste ausgesprochen haben. Dass im Talmud in den verschiedensten Formen, zumal in der von H. aufgestellten, derselben Vorstellung Ausdruck gegeben wird, hätte schon ein Blick in Bachers Haggadawerk zeigen können. Hier die Belegstellen anzuführen, würde viele Seiten füllen.

Das Gleiche gilt von der Behauptung Harnack's, dass „erst" durch das Evangelium der Werth jeder einzelnen Menschenseele, jeder armen Seele sichergestellt worden sei. (S. 44). Dem gegenüber ist wiederum auf Ezechiel[2]) und auf den Talmud hinzuweisen. „Um jedes einzelnen Menschen

---

[1]) S. Josephus, Antt. III, 9, 1: ἡ μὲν (sc. ἱερουργία) ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν, ἑτέρα δὲ ὑπὸ τοῦ δήμου συντελούμεναι.

[2]) S. die vortreffliche Darstellung von Ezechiels Grundgedanken, die Cornill in seinem „Prophetismus," S. 117 ff. giebt.

willen ist die Welt erschaffen worden", „jede Menschenseele ist mehr werth, als die ganze Welt" (Sanh. 37 a, Ber. 6 b et passim), das alles steht im Talmud. — Des Weiteren behauptet H.: „Jesus löste mit scharfem Schnitte die Verbindung der Ethik mit dem äusseren Cultus und den technisch religiösen Uebungen. Er wollte von dem tendenziösen und eigensüchtigen Betriebe „guter Werke" in Verflechtung mit dem gottesdienstlichen Ritual schlechterdings nichts mehr wissen" (S. 45 f.). Hier liegt dasselbe Missverständnis vor, das uns schon früher aufgestossen war: zwei ganz verschiedene Gebiete werden ineinander gesetzt. Die Ethik, wie sie in der Bibel und in der reichen Sittenlehre jener Zeit enthalten ist, war ganz und gar nicht mit dem Cultus verknüpft, sondern vollkommen unabhängig von ihm, so unabhängig, dass sie zu ihm oft in Gegensatz gestellt wurde. Was Harnack und andere zu ihrem Missverständnisse führt, ist der Umstand, dass der Cultus auf sittliche Grundlage gestellt ist und sittliche Zwecke verwirklichen soll, dass er ethisiert ist, etwas, was dem Heidenthum fern lag. Aber deswegen waren doch nicht etwa Cultus und Ethik mit einander identisch oder mit einander verwachsen, und es gab doch neben dem Cultus ein unendliches Gebiet ethischer Lehren und ethischer Handlungen. Wenn H. dann auch von casuistischen Erscheinungen der pharisäischen Moral spricht, so trägt er Erscheinungen, welche spätere Jahrhunderte auf dem Boden des Christenthums zeitigten, in das Judenthum hinein. Ausserdem ist damit wiederum Halacha und Ethik verwechselt. Die Gesetze, die bürgerlichen und criminellen wie die kanonischen und ritualen Gesetze, wurden selbstverständlich, um die allgemeine Regel auf den Einzelfall anwenden zu können, casuistisch behandelt, wie es auch heut in der Rechtswissenschaft geschieht. Ein Beispiel für casuistische Behandlung der Ethik aus dem Talmud beizubringen, dürfte H. kaum gelingen.

Was H. sonst noch als einen dem Evangelium „eigenthümlichen Kreis ethischer Gedanken" hinstellt, dass im sittlichen Thun die Gesinnung vorangestellt wird, dass alle Sittlichkeit auf die Liebe zurückgeführt wird, dass der Punkt, an welchem die Sittlichkeit Religion wird, die Demuth[1]) ist — alles das ist nichts Anderes als die jüdische

[1]) Ueber diese Bedeutung der Demuth vergl. Steinthal's Aufsatz, Zu Bibel u. Rel.-phil. I, 166 ff.

Ethik, wie sie auch im Talmud uns entgegentritt, es ist der Geist des Judenthums, der aus dem allen zu uns spricht. Freilich Herr Harnack hat dem gegenüber einen Einwand bereit: Der sittliche Quell floss damals im Judenthum, aber er war verunreinigt, und es sind die „Rabbinen und Theologen", welche „nachträglich dieses Wasser destillieren". (S. 31). So sagt derselbe Herr H., der in diesen Vorlesungen die Worte des Evangeliums durch den siebenfachen Filter der Apologetik hindurchgehen lässt; man muss unwillkürlich an den Satz des Talmud denken, dass es menschliche Art sei, den eigenen Mangel anderen vorzuwerfen. Warum sollten nicht vielmehr die Rabbinen das, was Herr H. vom Vergangenheitsforscher fordert, auch für sich in Anspruch nehmen? Warum sollten sie nicht das Wesentliche hervorheben dürfen, warum sollten sie nicht den frischen Blick für das Lebendige haben dürfen? Ist das etwa bloss ein Privileg protestantischer Theologieprofessoren? Aber man weiss es ja, was „destillieren" genannt wird, wenn es von jüdischen Theologen geschieht. Wenn einer von Zeit zu Zeit einmal schüchtern darauf aufmerksam zu machen sucht, dass im dritten Buche Mosis im neunzehnten Capitel im achtzehnten Verse geschrieben steht: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst," und wenn er dann noch gar hinzuzufügen wagt, dass eben daselbst im vierunddreissigsten Verse gesagt ist: „liebe den Fremdling wie dich selbst" und dass unter dem Fremdling der Mensch aus anderem Volke und von anderem Glauben verstanden werden muss, sintemal genannter Vers also begründend fortfährt: „denn Fremdlinge waret ihr im Lande Egypten" — alsgleich ertönt von verschiedenen Kathedern im deutschen Vaterlande der Vorwurf: Seht den Destillator! Oder wenn einer sich erkühnt, auf eine Stelle des Talmud hinzuweisen, die dasselbe sagt wie dieser oder jener Satz der Bergpredigt, ohne sofort entschuldigend dazuzusetzen, dass im Talmud aber auch z. B. die vielen Vorschriften über den Sabbatweg und unzählige andere so ausgeklügelte Gesetze enthalten sind, dann hat er abermals destilliert. Und wenn schliesslich einer sogar soweit geht, zu bemerken, dass z. B. die strengen Vorschriften über den Sabbat, welche die Halacha aufstellt, eine geschichtliche Notwendigkeit waren, weil durch sie verhütet wurde, dass in schweren Zeiten der Sabbat zu einer blossen historischen Antiquität wurde, und dass von vielem anderen dasselbe zu sagen ist — dann hat er nicht nur destilliert, sondern mit aller falschen Schönheit der Welt trügerisch gefärbt. Wenn

der Koran den „Schriftbesitzern", den Juden und Christen, vorwirft, sie hätten die Offenbarung gefälscht, und wenn moderne Theologieprofessoren den Rabbinen vorwerfen, sie destillierten die Bibel und die mündliche Lehre, so ist das im Grunde eine und dieselbe Art und Weise.

Für Destillieren wird es Herr H. vielleicht auch halten, wenn darauf hingewiesen wird, dass seine Behauptung, das Judenthum im Zeitalter Jesu habe die Idee eines leidenden Messias nicht gewonnen (S. 85), mehr summarisch als berechtigt ist. Schürer, der die Frage recht umsichtig und besonnen in seinem standard-work behandelt, (II^3 553—556) kommt zu keinem so siegesgewissen Ergebniss, wie es sich in Harnacks kurzem Satze kund thut. Das Material ist von Schürer in mustergiltiger Weise zusammengetragen und geordnet worden ; hier sei nur auf einige Punkte hingewiesen, welche die historische Geltung dieser Idee bewerthen können: Es kann nicht bezweifelt werden, dass im 53. Capitel des Jesaias die Idee von dem Leiden um der Sünden der Menschen willen völlig und endgültig festgestellt ist. Angenommen nun selbst, dass in den nachbiblischen Schriften sich keine Spur der Vertrautheit mit dieser Idee fände, so würde damit doch noch keineswegs bewiesen sein, dass der Zeit, in der diese Schriften entstanden, die Idee fremd gewesen sei. Die höchste Autorität war ja damals die Bibel, und es genügte, dass sie den Gedanken beredt aussprach. Ihn dem Judenthum im Zeitalter Jesu absprechen zu wollen, weil die nachbiblische Literatur ihn nicht enthalte, das wäre — um wiederum einmal auf die Gegenwart zu exemplificieren — dasselbe, wie wenn man unseren Tagen die Bekanntschaft mit der Idee einer Hamlet-Natur nicht zugestehen wollte, deshalb weil diese in unseren Tagen eine dichterische Darstellung nicht mehr gefunden hat. Es giebt eine Art der litterarischen Behandlung, die jeden Versuch der Nachfolge für lange ausschliesst. Thatsächlich giebt es jedoch eine ganze Anzahl von Stellen bei Justin und im Talmud (Schürer a. a. O.), die es deutlich zeigen, dass die messianische Auffassung des Jesaiaskapitels damals üblich war, und, was noch mehr ist, dass sie als die selbstverständliche angesehen wurde. Widerlegt werden könnte dies nur durch Anführung solcher Stellen, welche die entgegengesetzte Interpretation enthalten. Solche konnten bisher nicht beigebracht werden ; ausgenommen den einen Beleg aus dem Targum Jonathan, welcher die Verse in Jes. 53, die vom Leiden des Gottesknechtes sprechen, nicht auf

den Messias bezieht. Diese Deutung hat aber keinen massgebenden Charakter, da wir das alte „officielle" Targum Jonathan nicht mehr besitzen, sondern uns nur eine spätere Redaction vorliegt, die auch sehr leicht eine polemische Spitze enthalten kann. Schürers Resumé, dass man wohl sagen dürfe, dass die Idee vom sühnenden Leiden des Messias „dem Judenthum im Grossen und Ganzen fremd gewesen und immer nur Schulmeinung geblieben ist", wird deshalb wohl eine Erweiterung erfahren müssen.

Ein Mangel an historischer Klarlegung ist es auch, wenn H. es wenig berücksichtigt, welchen Einfluss der Lauf der politischen Ereignisse, die in die Zerstörung des Tempels und in den Fall Bethars ausmündeten, auf die Geschichte des apostolischen Zeitalters — auf die Zeit, wo der Unterschied zwischen Juden und Christen darin bestand, dass die einen sagten, der Messias werde kommen, und die anderen sagten, er werde wiederkommen — ausgeübt hat. Ebenso wenig ist die ganze Temperatur des Jahrhunderts, in dem Jesus lebte, genügend in Betracht gezogen, was schon deshalb nöthig gewesen wäre, um die Innigkeit der messianischen Hoffnungen zu begreifen, um es einzusehen, dass Jesus an sich glaubte, weil seine Jünger an ihn glaubten. Um Jesus und seine Jünger und jene ganze Zeit zu verstehen, muss man es mitfühlen, in welcher Lebensluft damals die Juden, zumal die Palästinas, lebten; man muss es wissen, welche Menschen durch die geschichtlichen Ereignisse gebildet worden waren. Das babylonische Exil, dieses Sieb, in dem aus Israel die Spreu geschüttelt wurde, die gewaltsame Aussonderung aller Schwankenden durch Esra und Nehemia, die grosse Scheidung der Geister in den Makkabäerkämpfen — das alles war eine fortgesetzte natürliche Auslese mit dem Ergebnis des survival of the fittest gewesen. Uebrig blieb eine Gemeinde von Helden der Religion; mag es auch „Virtuosen der Religion" damals gegeben haben, die meisten waren doch Helden. Die Juden jener Zeit waren, um einen Ausdruck Spurgeons zu gebrauchen, die „grossen Nonkonformisten der Welt", Menschen, unter denen fast jeder im Stande und bereit war, für die Idee sich zu opfern, — nicht nur, wie es anderwärts geschah, für Zwecke: aus Lebenssattheit oder um des guten Abgangs willen, im Zwange der Not oder weil das Gesetz es befahl. Die Fähigkeit, zum Märtyrer zu werden, um des Himmels willen vor den Klugen auf Erden ein Thor und Narr sein zu

können, sie war in der alten Welt nur von den Juden geschaffen worden, und der Juden Erbtheil ist sie, wo immer sie sich später findet. Man braucht nur die römischen Schriftsteller zu lesen, um zu sehen, wie die Juden für die ganze heidnische Welt fremd und unbegreiflich waren, wie sie bald lächerlich bald unheimlich, fast gespenstisch erschienen. Man muss die Juden kennen, wenn man das Evangelium verstehen will.

Und das führt uns auf ein anderes noch. Die meisten Darsteller des Lebens Jesu unterlassen es, darauf hinzuweisen, dass Jesus in jedem seiner Züge durchaus ein echt jüdischer Charakter ist, dass ein Mann wie er nur auf dem Boden des Judenthums, nur dort und nirgend anders, erwachsen konnte. Jesus ist eine echt jüdische Persönlichkeit, all sein Streben und Thun, sein Tragen und Fühlen, sein Sprechen und Schweigen, es trägt den Stempel jüdischer Art, das Gepräge des jüdischen Idealismus, des Besten, was es im Judentum gab und giebt, aber nur im Judenthum damals gab. Er war ein Jude unter Juden; aus keinem anderen Volke hätte ein Mann wie er hervorgehen können und in keinem anderen Volke hätte ein Mann wie er wirken können; in keinem anderen Volke hätte er die Apostel, die an ihn glaubten, gefunden. — Diesen Mutterboden der Persönlichkeit Jesu hat Harnack nicht in den Blick genommen.

Dies sind die Grundfehler der Harnack'schen Schrift[1]): die apologetische Absichtlichkeit und dann die mangelnde Berücksichtigung jüdischer Litteratur und jüdischer Wissenschaft. Die Worte, die Abraham Geiger vor Jahrzehnten anklagend schrieb: „Absprechend über Gegenstände zu urtheilen, zu deren selbständiger Erforschung es an den nöthigen Voraussetzungen und Fähigkeiten gebricht, würde man sich wahrlich auf jedem anderen Gebiete doppelt und dreifach bedenken; nur dem Judenthum gegenüber glaubt man mit souveräner Willkür zu Werke gehen zu dürfen" — diese Worte haben leider auch heute von ihrer Actualität nichts verloren, und sie sind auch Harnack gegenüber zu wiederholen. Dass sein Buch viel Vortreffliches enthält, dass jede Seite den Leser anregt, dass die Kunst der Darstellung

[1]) Die Capitel, welche über den Katholicismus und den Protestantismus handeln, sind in diese Besprechung nicht eingezogen. — In der Dogmengeschichte (I S. 58 Anm.) ist das Urtheil über die Pharisäer nicht so schroff; freilich befinden sie sich dort „in der These", nicht, wie hier, „in der Antithese".

immer wieder Bewunderung wachruft, ist bei einer Harnack'schen Schrift so selbstverständlich, dass man fast Bedenken trägt, es noch hervorzuheben. Zumal was über allgemeine religiöse Fragen, über das Verhältniss von Religion und Arbeit, von Religion und Wissenschaft gesagt wird, ist so wahr und so schön, dass man immer wieder wünscht, Herr Harnack möchte seine Verehrer mit einer Schrift über das „Wesen der Religion" beschenken.

Zum Schluss noch eines: Wenn Herr H. fragen sollte, was nach alledem, was gegen seine Darstellung eingewandt wurde, denn noch Bedeutungsvolles übrig bleibe, das durch Jesus gebracht und geschaffen wurde, so dass eine Weltreligion mit Stolz den Namen nach ihm führt, so sei darauf kurz folgendes geantwortet: Es läge vielleicht nahe, mit einem banalen Aperçu in Wellhausen'scher Manier zu sagen: Amerika ist bekanntlich auch nicht nach Kolumbus benannt worden. Solche Entgegnung wäre jedoch nur ein frevles Witzwort, aber keine Antwort. Die Antwort ist die allein, dass damals die Zeit erfüllt war, und die erfüllte Zeit brauchte die gottgesandte Persönlichkeit. Für das Heidentum war der Tag gekommen, da es Israels Lehre in sich aufzunehmen beginnen konnte, und Gott hat die Seinen dazu erstehen lassen. Gegen den Stifter des Christenthums hegt das Judenthum schon deshalb nur Liebe und Ehrerbietung. Man fabelt oft von dem Hasse des Judenthums gegen das Christenthum; einen solchen hat es nie gegeben; eine Mutter hasst nie ihr Kind, aber das Kind hat seine Mutter oft vergessen und verleugnet. Das Christenthum hat sehr oft bitterlich wenig von dem Geiste seines Stifters gezeigt. Es liegt ein tiefer Sinn in der Parabel des Neuen Testaments: „Es hatte ein Mann zwei Söhne und ging zu dem einen und sprach: Mein Sohn, gehe hin und arbeite heute in meinem Weinberg. Er antwortete: Herr, ja, und ging nicht hin . . . ." In der Geschichte des Christenthums ist das oft wahr geworden. Aber fern liegt es zumal dem jüdischen Theologen, eine Religion, die eine gewaltige weltgeschichtliche Sendung erfüllt hat und noch erfüllt, einen Glauben, der die Gemüther von Millionen beseligt, getröstet und aufgerichtet hat, etwa nicht anzuerkennen oder gar zu verletzen und herabzusetzen. Auch der jüdische Theologe wird es für ein gutes, edles Werk halten, dass ein Christ eine Apologie, eine Verherrlichungsschrift für seine Religion schreibt. Wogegen er Einspruch erhebt, ist nur das, dass die Apologie sich als Geschichte ausgiebt

und dass sie sich der geschichtlichen Ungerechtigkeit als Waffe bedienen zu dürfen glaubt. Auch Wehr und Schild des Apologeten müssen rein und tadellos sein. Vielleicht wird in einen solchen wahren Apologeten auch etwas von der geistigen Unabhängigkeit und Freiheit eines Renan[1]) leben, der es offen aussprach: „Das Judenthum, welches in der Vergangenheit so grosse Dienste geleistet hat, wird deren auch noch in der Zukunft leisten".

אפיקולים.

von Dr. **J. Krengel.**

Chullin 104 b. lautet eine von Agra überlieferte Boraitha: עוף וגבינה נאכלין באפיקורן (Varianten: אפיקורין, אפיקורון, אפקורן). Für באפיקורין bringt Alfassi noch eine Leseart באפקולים, ähnlich Aruch אפקילים (Varianten: אפוקלום, אפיקולום, אפוקולים). Dieses Wort findet sich wieder in einer denselben Gegenstand behandelnden Toseftastelle, u. z. als Eigenname (Chull. VIII, 3, ed. Zuckerm. 509): ר' אלעזר בר' צדוק אומר העוף עולה עם הגבינה על השולחן אפיקולום (MS. Wien אפיקולים) אומר אין נאכל במה דברים אמורים אחרים אומרים משמו אף נאכל bis zum Ende der Halacha gehört als Nachsatz zu der Ansicht der Schule Hillel's zur vorangehenden Halacha 2; vgl. Mischnah Chull. VIII, 1). Da dieses Zusammentreffen kein zufälliges zu sein scheint, und אפיקולים sonst als Eigenname nicht bekannt ist, da man ferner, wenn ein Eigenname vorläge, erwarten sollte: אפיקולים אומר משמו, so lag die Vermuthung nahe (s. Levy, Neuhebr. Wb. und Kohut, Aruch Completum s. v. אפיקורין), dass in der Tosefta kein Eigenname vorliege, und dementsprechend אומר in ein anderes Wort (etwa אבל) zu emendieren sei. Es würden dann אפיקולים in der Tosefta und אפיקורין im Babli gleiche Bedeutung haben (Kohut) oder identisch sein (Levy); die Boraitha Agra's würde der Ansicht der Acherim in der Tosefta entsprechen. Diese Vermuthung wird bestätigt (gegen Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud etc. s. v. אפיקורין) durch die Thatsache, dass אומר sich in der Wiener Handschrift der Tosefta überhaupt nicht findet. Zu lesen ist somit: אפיקולים ואין נאכל,

[1]) Es sei vor allem auch an die muthigen Worte erinnert, die Friedr. Alb. Berner in seinem Vortrag über „Judenthum und Christenthum" sprach.

entsprechend der Ausdrucksweise in der vorangehenden Halacha und in der Mischnah. Die Frage ist nun: welche Bedeutung hat das Wort und — da es offenbar griechischen Ursprungs ist — welchem griechischen Ausdrucke entspricht es? Bei Beantwortung dieser Frage muss festgehalten werden, dass durch die Tosefta die von Alfassi und Aruch gebrachte LA אפיקולים als die ursprünglichere und richtigere bezeugt ist; אפיקולים kann somit nicht aus אפיקורין entstanden sein (gegen Levy), eher ist das Gegenteil anzunehmen. Verschreibungen unverstandener Ausdräcke sind gerade im Babli nicht selten und sind um so erklärlicher, wenn das verschriebene Wort in seiner neuen Gestalt eher Anhaltspunkte zur Worterklärung bietet (s. die Commentare und Jastrow a. a. O.). Wir haben also einzig und allein zu אפיקולים die Etymologie zu suchen. Es ist daher von vornherein müssig, wenn Levy und Kohut in אפיקורין eine Ableitung von gr. ἐπικεράννυμι sehen, selbst wenn die Bedeutung dieses Verbums völlig passen würde, und die Frage betreffs der durch אפיקורין repräsentirten Verbal- oder Nominalform bereits beantwortet wäre. Zurückzuweisen ist auch die Annahme Kohuts, dass אפיקולים = אפיקולים = ἐπικόλλημα, das Angeleimte. φακελός (Sachs, Beiträge, II, 56) wird von Levy a. a. O. unter Hinweis auf die Stelle im Babli mit Recht abgelehnt. Ganz verfehlt ist „ferculum“ (Krauss, Lehnwörter II, 108). Durch Combinierungen kann man allerlei herausbekommen. Wie „ein Tisch mit mehreren Fächern“ zur Erklärung der Stelle im Babli verwendet werden soll, ist ein Räthsel. Ich möchte nun vorschlagen ἐπὶ κοινῆς = κοινῇ, zugleich, gemeinschaftlich, promiscue. Der adverbiale Gebrauch von ἐπὶ mit dem Gen. ist vielfach nachweisbar (s. Kühner, Ausführliche Grammatik der griech. Sprache II, 1, 498 f. und die Lexica). Das Femininum erklärt sich durch κοινῇ, das als Adverb in den angegebenen Bedeutungen auch in dem Griechisch der palästinischen Juden häufig ist (vgl. Hatch and Redpath, Concordance to Septuagint). Uebrigens wird ἐπὶ κοινῆς oder ἐπικοινῆς = κοινῇ auch von Hesychius angeführt. In Erwägung zu ziehen ist auch ἐπικοίνως. Der Wechsel von L und N ist auch sonst nachweisbar (s. Krauss, Lehnwörter I, 99) und in unserem Falle wohl durch den vorangehenden dunklen Vocal verursacht. Es wäre auch nicht das einzige griechische Adverb in der halachischen Litteratur der Mischnahperiode. Schon die Mischnah hat ein solches aufzuweisen (M. Nidda II, 2 אותיאים =

εὐθέως sogleich). Die so für אפיקולים erhaltene Bedeutung „zugleich, gemeinschaftlich, nicht gesondert" entspricht völlig dem Sinne der Toseftastelle und erleichtert insbesondere auch das Verständniss der Stelle im Babli. Agra, dem die genaue Bedeutung des Wortes noch bekannt war, dem es aber zu weitgehend erschien anzunehmen, dass man Käse und Huhn zusammen essen dürfe, sah sich veranlasst zu erklären, dass unter „zugleich" nicht „miteinander" sondern „nacheinander" zu verstehen sei, u. z. בלא קינוח הפה ובלא נטילת ידים. — Alfassi gibt als Wortbedeutrng ממלית. Diese Erklärung bezieht sich nicht nur auf die LA אפיקוכים, wie die Commentatoren verstanden haben, sondern auch auf אפיקורין, wie aus Aruch zu ersehen ist, u. z. scheint ihr gerade die LA. אפיקורין zugrunde zu liegen, indem man dieses Wort mit אפיקרסין ἐπικάρσιον, ἐπικάριον zusammenstellte oder verwechselte.

Saadia Gaon's arabische Schriften.

Nachträgliches von **Moritz Steinschneider.**

Unter obigem Titel ist meine Abhandlung aus dem „Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann", in 30 Sonderabzügen, 18 Monate nach Abfassung derselben erschienen, so dass ich Zeit und Gelegenheit fand, Uebersehenes und inzwischen Erschienenes nachzuholen, was hier in möglichster Kürze geschehen soll, u. zw. nach der römischen Paginirung der Abzüge, worin die fortlaufende des Buches (104 ff) weggelassen ist.

S. I, den Namen glaubt S. D. Margoliouth (Jew. Qu. XIII, 158) Seadja lesen zu sollen; allein die Vocale eines Namens wegen des Metrums sind für die gewöhnliche Aussprache nicht massgebend.

S. V n. 5 ה' שחישה dagegen Menachem b. Michael, Pinsker, Anh. S. 55?

S. VIII n. 15 der mutmassliche Titel אלמצאיח (Poznanski, Zf.H.B. III, 177) ist richtiger in Jew. Qu. XIII, 66.

S. X. Fraenkel zu Saadia's Bibelübersetzung (über 3 Wörter), Mtschr. 1899, S. 471.

S. XI: der Pentateuchcomm. wird als שרח אלמתסע (weitläufiger) bezeichnet von Abraham b. Moses Maimonides (Simmons, A letter of Maimon, Append., p. 5 zu Exod. 6, 16).

זהאר in ms. Bodl. Neub. 626 [f. 31], אזהאר im Index p. 1001, beides nicht in Index p. 1059, citirt von Bacher, Rev.

Ét. J. t. 39, p. 206, ist schwerlich Titel des Comm.; liest man ופי „und in", so dürfte das arab. Wort die Asharot bedeuten.

S. XI, Z. 13 v. u., ich hatte erst kürzlich Gelegenheit, das Buch in der k. Bibliothek zu sehen: תרגום ערבי Targum arvi (so) von Saadia, Auszug aus einer Edition einer authentischen Handschrift, ins Deutsche übersetzt von Rabbiner J. Schwarzstein in Karlsruhe. Genesis. — II Seiten Einleitung, worin Nichts über die benutzte Quelle, 82 S. und VIII lithogr. arab.

S. XIV, Z. 1, über einen anonymen Comm. zu Ruth, s. Pozn. gegen Peritz in ZfHB. IV, 167/8.

Den Comm. zu Threni citirt Isak Gaon in ms. Bodl. Neub. 626; fehlt bei Pozn., Jew. Qu. XIII, 340. Esther ist gedruckt in סדר תפלות Ritus Sana'a, Wien 1896, S. 40—93.

e) Daniel aus dem echten Comm. zu 8, 14 bei Pozn. Mtschr. 1900, S. 415 — über Saadja's Berechnung der Erlösungszeit; S. 511 wird die Abfassung von Daniel nach 932 angenommen.

S. XVI, Z. 12, vgl. כי אציל ללשער (אלש' ?) אלעבר' anon. in einer Bücherliste bei Bacher, Rev. Ét. J. t. 39, p. 267, n. 14.

S. XVIII Quellen: Harkavy, der die Biographie Saadja's fleissig verfolgt, behandelt in der hebr. Zeitschr. הגרן, her. v. Horodezki, Berditschew, I, 1898 S. 89: א) Raschi (ed. Berliner f. 186) citirt „ich habe gesehen ביסודו"; ב) aus אגרון von פלה bis סמחת 5 Bl. mit hebr. Uebersetzung; ג) לשון עברית (צחות) war anfänglich Teil des אגרון [schwerlich] und behandelte; 1, 22 Buchst., 2. mehrere Kapp. (באב)' 3. Conjugation, 4. Rede, 5. Vocale; Tract. VII behandelte ואחהע (so), VIII אחחי — S. 90 über Mebasser (vgl. unten zu S. XX). Den Comm. zu Perikope Kedoschim erhielt H. aus Jerusalem; S. 91 S.'s Antwort an Menachem. — Jahrg. II, 1900 S. 95: ליקוטים, n. 6 über Reichtum der hebr. Sprache; zu Exod. 7, 16 über עד כה, das Hebr. hat mehr Partikeln als das Arab.; — n. 7 S. 86 Nisi Neharwani (s. Jew. Quart. XIII, 471): — n. 8 ein fälschlich beigelegter דין; — n. 9 (S. 8—9) ein unbekanntes Responsum (s. גנזי ירושלים II); — n. 10 zum Streit mit ben Meir (Sahl bei Pinsker S. 36, Neub. Jew. Qu. IX, 37, Pozn. ib. X, 152; s. auch unten zu S. XX, 12).

Miscellen v. Poznanski in Mtschr. 1900 S. 508 ff., über Erlösungsjahr (968) S. 517.

S. XIX, A. 7: der III. Bd. der Oeuvres, her. von Jos. und H. Derenbourg 1896, enthält die arab. Uebersetz. v. Jesaia תפסיר ס' ישעיה bis f. 100 mit hebr. Noten, dann Sammlung der Reste des Comm., bis S. 147, mit hebr. Uebersetzung, 2 S. Errata; ausserdem vollst. französ. Uebersetz. der arab. p. 1—116. — Bd. V. 1899 enthält: Version arabe du livre de Iob . . . avec des notes hebr. par W. Bacher, accomp. d' une Traduction française d' après l'arabe par J. et H. Derenbourg. Der Avant-propos von H. Der. XXIII pp. datirt 29 juillet 1900, „5. anniversaire de la mort de mon père" — dann 68 pp. u. hebr. X, 122 pp. Nach der Vorr. sind die Sprüche jünger als die arabische Philosophie, nicht älter als der Comm. zu Jezira, 931 (?); nach p. IX wird der II. Bd bedeutende Fragmente des Pentateuch-Comm.'s gesammelt von Hark. bringen: p. X charakterisirt Uebersetzung und Comm. Saadia's überhaupt, p. XIV Hiob's insbesondere. — Ueber Recensionen des Arabischen s. Bacher's hebr. Vorr. S. IX.

S. XX, A. 12: E. N. Adler et J. Broydé, Noveaux fragments relatifs à Ben Meir, Rev. Ét. J. t. 41 (1900) p. 224; s. oben unter Quellen zu S. XVIII). — Zu Mebasser's Polemik gegen S. s. Pozn. in ZfHB. IV, 19, vgl. oben zu S. XVIII.

S. XXII, A. 29: (kl. Proph.) vgl. Bacher, Ein hebr.-persisches Wörterb. (Jahresbericht 1900) S. 45. — „Saadia Al-Fajjumi's arabischer Psalmen-Uebersetzung und Comm. (Ps. 50—72) . . . herausg., übersetzt u. mit Anm. v. Dr. S. Baron, Berlin 1900, 83 u. XXIX S. — Nach S. 7 werden Ps. 21—41, 73—89, 90—106 von Lehmann, Galliner und E. Weil „in nächster Zeit" erscheinen; ich habe bis heute Nichts davon gesehen, bin aber überhaupt nicht in der Lage, Novitäten zeitig zu kennen, wenn sie mir nicht direct zugeschickt werden.

Berlin, im Mai 1901.*)

Randbemerkungen zu Saadia's Pentateuchübersetzung, ed. Derenbourg.

Von Rabbiner **Ad. Schmiedl**, Wien.

I.

Der gelehrte Herausgeber hatte in seiner kurzen Vorrede den Lesern eine übersichtliche Charakteristik dieser

*) Die mir vorliegende umbrochene Correctur vom 11. Aug. gestattet hier weitere Nachträge nicht.

Uebersetzung in Aussicht gestellt, doch hat der Tod ihm die Feder aus der Hand genommen, ehe er die Zeit gefunden, sein Versprechen einzulösen. Hoffentlich wird eine andere kundige Feder sich dieser Aufgabe unterziehen und sie auch befriedigend lösen. Inzwischen jedoch mögen einige von den Notizen, die sich bei der eingehenden Lectüre des Werkes dem Schreiber dieses ergaben, in diesen ernster Forschung gewidmeten Blättern geneigte Aufnahme finden. Saadia's Pentateuchübersetzung verdient unstreitig unter den hervorragendsten Schöpfungen, die wir der fruchtbaren arabisch-jüdischen Litteraturepoche verdanken, einen Ehrenplatz in vordester Reihe, und sie hätte auch jenes ehrende Dichterwort, mit welchem Naphtali Hartwig Wessely das Erscheinen der Mendelssohnischen Pent.-Uebersetzung begrüsste, vollauf verdient: לא בא כבשם הזה רק הפעם! — Man könnte auch, zwischen den beiden Uebersetzungen eine Parallele ziehend, annehmen, dass, sowie Mendelssohn bei seiner deutschen Uebersetzung nebenbei auch einen nationalen Zweck vor Augen hatte — dass nämlich seine jüdischen Zeitgenossen daraus ein correctes Deutsch erlernen sollten — ebenso vielleicht auch der erleuchtete Geist Saadia's bei seiner arabischen Uebersetzung nebenbei von einem ähnlichen nationalen Beweggrund geleitet war. Noch ein Jahrhundert nach Saadia klagt Ibn Ganâch über die mangelhafte Kenntniss ihrer arabischen Muttersprache bei seinen jüdischen Zeitgenossen (התרכמה, pag. VII u. VIII). Mit welcher sprachwissenschaftlichen Correctheit Saadia bei seiner Uebersetzung vor sich ging, wollen wir durch einen schlagenden Beleg darzuthun versuchen.

Bekanntlich wird in den arabischen Relativsätzen die Conjunction אלדי, weibl. אלתי — entsprechend dem hebr. אֲשֶׁר — nur dann gesetzt, wenn das vorangehende Substantiv den Artikel hat, oder auch sonstwie als determinirt erscheint — ein solcher Relativsatz wird von den Grammatikern צלה genannt. — Ist jedoch das Substantiv ohne den bestimmten Artikel, dann fällt die oben angegebene Conjunction gänzlich weg — und ein solcher Relativsatz wird dann צפה genannt. — Nun ist es bemerkenswerth, mit welcher Akribie sich Saadia in seiner ganzen Pent.-Uebersetzung an diese sprachliche Regel hält. Hier nur einige Beispiele, in denen wir immer die zwei verschiedenartigen Relativsätze einander gegenüberstellen:

1. העץ אשר צויתיך (I. 3, 11) = אלתי אמרתך אלשנרה[1]).
Dagegen (V. 20, 20) עץ אשר תדע = שנר עלמתה.

[1]) In der mir vorliegenden Edition lautet das Wort unrichtig: אלשנר.

2. האיש אשר נמצא (I. 44, 11) = אלרגל אלדי וגד. Dagegen (41, 38): איש אשר רוח אלהים בו = רגל פיה רוח אללה.

3. השדה אשר קנה אברהם (25, 10) = אלציעה אלתי אשתראהא אברהם. Dagegen (27, 27): שדה אשר ברכו יי = רוצה קד באדכהא אללה.

Wohl könnte man aus V. M. 20, 5, 6, 7, ein — oberflächlich scheinbares — Gegenargument erbringen. Dort folgen einander 3 Relativsätze, in denen das Substantiv den Artikel hat: מי האיש אשר, und Saadia lässt trotzdem die Conjunction אלדי gänzlich weg! Allein gerade hierin erkennen wir einen noch stärkern Beleg für das geschärfte Sprachgefühl Saaida's. Sehr richtig erkannte er, dass hier der Artikel nicht determinirend wirkt. In dem Relativsatze מי האיש אשר בנה בית חדש, ist nicht die Rede von einem bestimmten, sondern von jedem beliebigen Manne, und vollkommen sprachrichtig ist daher die arabische Wiedergabe: אי רגל בנא ביתא גדידא. (Vgl. Caspari, Gramm. Ende §. 555). — Dieselbe sprachliche Bewandniss fand S. auch bei dem Relativsatze (I. M. 24, 14) והיה הנערה אשר אמר אליה. Trotz des Artikels haben wir hier nur einen צמה-Satz, und vollkommen zutreffend ist daher die Uebersetzung: מאיה נאריה אקול להא. Als eine befremdende Inconsequenz erscheint dagegen (das. V. 33) die Uebersetzung: מאיה נאריה אלתי תכרג — doch schreiben wir dieses sprachwidrige אלתי auf das Kerbholz eines indolenten Abschreibers! —

Nicht unerwähnt wollen wir bei dieser Gelegenheit lassen, dass wir in dieser Edition auf ein Stück Interpolation gestossen sind. Zu den 4 Wörtern: ואלה שני חיי ישמעאל (I. M. 25, 17), sind noch die zwei weitern Worte אשר חי — die sich nur bei Abraham (das. V. 7) und bei Adam (Cap. 5, 5) finden — hinzu gedacht worden, und daraus entstand sodann die Uebersetzung: והלה סוו חיוה אסמאעיל אלתי עאש. Diese zwei interpolirten Wörter sind nicht aus der Feder Saadia's hervorgegangen, denn die Londoner Polyglotte hat sie nicht, und wir haben hier somit wieder nur die Lässigkeit eines Abschreibers anzuklagen.

Aber Saadia erscheint uns in seinen Uebersetzungen nicht bloss als gründlicher Kenner der arabischen Sprachregeln, sondern er — der schon als Zwanzigjähriger in seinem von Harkawy edirten ס' האגרון eine Art Lehrbuch der hebräischen Poetik schrieb — hatte auch für die Feinheiten seiner arabischen Muttersprache einen weit geöffneten und empfänglichen Sinn, was in seiner Pentateuchübersetzung

ebenfalls zu angenehmem Ausdruck gelangt. So z. B. die Stelle: יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימן תקחו — mit welchem sprachlichen Schönheitssinn wird sie von Saadia wiedergegeben: יוסף מפקוד ושמעון מחבום ובניתן ממליב. Das Wortspiel und der Gleichklang scheinen ihm wie unbeabsichtigt aus der Feder zu fliessen. האף תספה צדיק עם רשע, übersetzt er: איקינא תסיף אלצאלח מע אלמאלח. Die Stelle ויחלם והנה סלם, ergiebt den Gleichklang: סראי חלמא כאן סלמא. Und ebenso: ואלאן סקד צאר לי אסכראן = ועתה היתי לשני מחנות. Auch die Wortspiele kommen wie ungerufen: סדחרג אלחגר (I. M. 29, 10) ואשדד קלבה ויכלבהם (II. M. 14, 4) ואנקלב כלקה (id. v. 5).*) Oefter gewinnt seine Uebersetzung eine frappante Knappheit. פנים אל פנים wird durch das eine Wort מואנחה ausdrucksvoll wiedergegeben (I. M. 32, 32), ebenso סה אל סה (IV. M. 12, 8), durch das eine Wort שפאהא; כל העם יחדיו (II. M. 19. 8) wird in den einen Ausdruck אנמעין zusammengefasst. I. M. 46, 4 werden sogar die vier Wörter ישית ידו על ויוסף עיניך durch ein einziges arabisches Wort יגמץ (ויוסף) wiedergegeben. Auch dies zeigt von der Meisterschaft, mit der Saadia das Arabische beherrschte. Bei Synonymen ist er niemals um den bezeichnenden Ausdruck verlegen. Während z. B. Onkeles zwischen שבועה (I. M. 24, 8) und אָלָה (id. v. 41) kein unterscheidendes Wort fand, gibt S. Ersteres durch אלימין, Letzteres durch אלחרג wieder. Durch die fortgesetzte Vergleichung der beiden Sprachen, ist Saadia's Sprachgefühl überhaupt so geschärft worden, dass gar Manches von dem, was bei dem scharfsinnigen Ibn Ganâch gewöhnlich als von ihm neuerfunden betrachtet wird, schon bei Saadia sich nachweisen lässt, und dass ferner ein grosser Theil der Schrifterklärungen, die Ibn Esra anonym anführt, von S. herrühren — wie wir alles dies in einem nächsten Artikel darzuthun versuchen wollen.

Wir wollen für diesmal nur noch zwei Stellen hervorheben, die einigen Zweifel bei uns erregen, ob sie ursprünglich auch thatsächlich aus Saadia's Feder hervorgingen.

I. Das hebr. Wort נָוֶה wird durch den ganzen Pentat. immer nur durch das arab. תוב wiedergegeben. Blos I. M. Cap. 3, das den bekannten Vorgang im Hause Potifars erzählt, macht hiervon eine Ausnahme. Das dort sechsmal sich

*) Ein schönes Wortspiel hat S. in seinem arab. משלי (10, 18): מכסה שנאה שפתי שקר ומוציא דבה הוא כסיל, wird übersetzt: מנטי שנאה לו נאטק בתטל ומרכז שנאעה הו נאהל.

wiederholende Wort wird immer durch das arab. קמיץ übersetzt. Der Erklärungsgrund liegt freilich sehr nahe. — Die 12. Sura des Koran — סורה יוסף — gebraucht bei derselben Erzählung auch immer nur denselben Ausdruck . Allein es erscheint uns doch sehr befremdlich, dass der Gaon Saadia bei dem Glaubensbuch des Islam dieses Anlehen gemacht, um es in seiner Thora-Uebersetzung zu verwerthen. Wir könnten fast eine Art Beleg dafür erbringen, dass S. Ausdrücke oder Bezeichnungen, die mit dem Islam irgendwie in Beziehung stehen, absichtlich vermieden hatte. In den von der Propaganda edirten arab. Bibeln wird das hebr. עִיר (Stadt) abwechselnd, bald durch קריה, bald durch מדינה übersetzt. Bei Saadia finden wir durch den ganzen Pentateuch nicht ein einziges Mal diese letztere Bezeichnung. Das hebr. עִיר wird immer und ausschliesslich nur durch קריה wiedergegeben. Obschon bereits in der Sprache der Mischna alle ausserhalb Jerusalems liegenden Städte durch מדינה bezeichnet wurden (Mischna-Commentar Maimûni's, Rosch-Hasch. 4, 1), so scheint von Saadia dennoch dieser Ausdruck gemieden worden zu sein, weil in den Ländern arabischer Zunge, unter dem Namen Medina sofort an die מדינה אלנבי gedacht wird. — Ich argumentire aber auch noch weiter. Hätte Saadia thatsächlich diese 12. Koran-Sura vor sich gehabt und benützt, dann erschiene Folgendes auffallend. S. übersetzt ארחת ישמעאלים (I. M. 37, 25) קאפלה עאראב — Onkelos: שְׁיָרַת ערבאי — warum wurde nun nicht auch von S. dieser Ausdruck סיארה gewählt, da er doch in derselben 12. Sura V. 19 ebenfalls diesen arab. Ausdruck סיארה vor sich gehabt hätte?

II. Die zweite uns befremdliche Stelle ist Saadia's Uebersetzung von משה איש האלהים (V. M. 33, 1) durch: מוסי רסול אללה — und ebenso (II. M. 14, 31) ואמנו באללה ובמוסי רסולה. — Diese Bezeichnung רסול אללה ist doch eine rein islamitische? Indessen, wenn der von Loth an die Engel gerichte Ausruf אֲדֹנָי (I. M. 19, 18), von S. durch: יא רסולי אללה übersetzt wurde, so konnten wir uns sagen, dass für das hebr. מלאכים dies eben die wörtlich treue Wiedergabe ist. Ein ganz Anderes dagegen ist es hier, wo diese stehende islamitische Bezeichnung, die der Stifter des Koran usurpirend für sich in Anspruch nahm, auf Moses übertragen wird! Wir können uns schwer denken, dass dies dem Geiste

und der Denkweise Saadia's entspricht, und wir empfehlen daher — anstatt רסול אללה — die Lesung: נבי אללה.

Und wir begründen diese Conjectur durch Folgendes: Wir sagten bereits oben, dass Ibn Esra in seinem Pent.-Commentar da, wo er anonym eine Ansicht ausspricht, grösstentheils Saadia im Sinne hat — nun sagt Ibn Esra (a. a. O.): איש האלהים, להודיע כי בנבואה נרך אותם. Vgl. auch Onkelos z. St.

Zur Litteratur der Maimoniden.

von **M. Steinschneider.**

Unter obiger Ueberschrift habe ich in der Hebr. Bibliogr. 1863 (VI) 114 — einige litterarische Notizen zusammengestellt, welche vorzugsweise A b r a h a m, Sohn des Maimonides, betreffen. Einige der dort erwähnten Durchzeichungen aus desselben Pentateuchcommentar habe ich im J. 1885 dem sel. David Kaufmann geliehen; sie werden sich wohl in seinem Nachlasse finden; andere besitze ich noch und stelle alle zur Verfügung eines Kundigen.

Im vor. Jg. dieser Zeitschrift hat der Hr. Red. S. 14 die Litteratur über die Nachkommenschaft des Maim. kurz verzeichnet, dort und S. 138 vorzugsweise die Chronologie und Genealogie festzustellen gesucht, hauptsächlich aus im Ganzen glaubwürdigen, in alten mss. copirten, vielleicht aus einer e i n z i g e n Quelle fliessenden Notizen. Zu den neueren Quellen (s. auch S. 140) ergänze ich: Carmoly, Isr. Annalen I, 55, II, 219 (erwähnt S. 17), Geiger, Melo Chofnajim, S. 19; H. Edelmann zu Esth. Pharchi, Kaftor, p. XLI; B. Goldberg in Zeitschr. ha-Nescher III, 70; — das Citat Brody ist S. 7, Hark. S. 12 (aus Sambari, s. vor. Jg. S. 13); Hirschfeld bespricht nur Pseudo-Maimonides, und in den Sem. Stud. selbst p. 611 wird auf ältere Nachrichten darüber hingewiesen.[1])

Bei der Ausarbeitung meiner „Jüdisch-arab. Bibliothek", deren Drucklegung ich nunmehr beabsichtige, hatte ich Ver-

[1]) Harkavy's חדשים habe ich monatelang vergeblich zu erwerben versucht; ich kenne es noch heute (Ende Juli 1901) nicht.

anlassung zu untersuchen, in wieweit Glieder jener Familie sich der arabischen Sprache bedienten. In Bezug auf Abraham war ein gewisses Resultat zu erzielen möglich; ich habe also den betreffenden Artikel abschliessen können. In Betreff einiger Nachkommen desselben scheinen die bekannten und die bisher meines Wissens nicht bekannten Nachrichten noch nicht spruchreif, namentlich über das litterarische Eigenthum der beiden David und deren Persönlichkeit. Ich stelle also mein Material hier zusammen und werde jedes mir unbekannte, oder die Richtigstellung meiner Annahmen, mit Dank für den Abschluss der betreffenden Artikel benutzen, wo ich allerdings mich auf Arabisches beschränken muss, was hier nicht nötig ist.

Dass die Nachrichten bei ibn abi O'seibia, welche Wüstenfeld, Aerzte § 199, und seine Nachschreiber auf die Nachkommen Abraham's beziehen, nichts damit zu thun haben, sondern sich auf eine christliche Familie beziehen, ist von mir in der Zeitschrift der DMG. XXX, 146 nachgewiesen worden.

Josef Caspi erzählt am Anfang seiner Sittenschrift (מעם זקנים f. 49 b), dass er vor 20 Jahren (etwa 1310) Nachkommen des Maimonides bis ins fünfte Geschlecht in dessen Lehrhause gefunden, „alle Fromme (צדיקים), aber mit den Wissenschaften beschäftigten sie sich nicht."

In einem „sehr alten" ms. des קרוש השם (d. i. אגרת השמד) von Maimonides will Carmoly (Isr. Annal. I, 55) folgende Genealogie gefunden haben: „Moses 1, Abr. 2, David 3, Abr. 4, Salomo 5, von ersterem Josua 6, von letzterem Moses 7, von jenem David 8, gestorben in Damaskus, von diesem Abraham 9, Vater des Obadja 10, dessen Sohn David 11 zwei Söhne 12, 13 hatte, welche im Jahre 1740 (1429) als Gefangene von Feinden weggeführt wurden". Darauf bezieht er „Rieti II, 6", — d. i. מקדש מעט f. 101 der Ausg. — da Rieti 1416 geboren sei. Allein R. ist 1388 geboren (s. Catal. Bodl, p. 1984).

I.

David ben Abraham ist, nach den Resultaten Brann's, vor. Jg. S. 16, geboren am 19. December 1212[1]) gestorben am 17. August 1300.

[1]) Das Geburtsjahr giebt As. de Rossi aus Maimonides (?) מירוש ר״ה; s. auch הלבנון II, 60, יין לבנון S. 1, Goldberg ברכת אברהם § 1; Hebr. Uebers. d. Mitt. 906 u. Brody l. citando.

Von ihm sprechen: Abr. Sacut, יוחסין, ed. Krakau, 69 b, wo für בר lies רב, desgleichen ed. Amst. 69 b (berichtigt von Carmoly, Isr. Annal. II, 219), ed. Lond. 221 hat die Stelle nicht; angeblich Abraham Levi bei Gedalja ibn Jachja f. 46, ed. Amst. f. 35, über die Weissagungen des Knaben, welche D. nach Barcelona gesendet haben soll (Wolf I, p. 321, n. 408, s. weiter unten), und aus Moses Rieti, wo aber ein anderer gemeint ist (s. oben); Asarja de Rossi, Meor Enajim, Ende K. 25 (I, 159 ed. Wilna, fehlt im Index der Autoren II, S. 159); Conforte f. 14, ed. Cassel; Sambari. S. 125, 134/5 ed. Neub., im Index II, XXVI unter ד' הנגיד; Asulai, I f. 22, ed. Benjacob; de Rossi, Wrtb., S. 193; Zunz, G. V. 423i.

Im Jahre 1286 erwähnt ihn der Nasi in Damaskus (Kerem Chemed III, 170, H. B. VI, 115, Carmoly zu משם זקנים S. 73, תגמולי הנפש S. 12). Ihn betrauerte man in Rom (Goldberg מעשה נסים S. XII, ms. Par. 708, worüber vgl. H. B. XIII, 108, lies Or. 16 für 61). — Einen Brief an ihn von Josef ben Tanchum, vielleicht Sohn des Lexicographen Tanchum, edirte H. Brody in ממזרי מסתרים (קובץ אל יד 1893). — In einem Wiener ms. (Katalog Goldenthal S. 22) wird ein verstorbener David und aus dessen כלל מירושין eine arabische Stelle citirt; sollte es der unsere sein? Möchte Jemand in Wien dieses ms. überhaupt näher prüfen. — Ein Recept von אמרימל (trifera) des Maimonides, von der Hand unseres David, wird mitgetheilt von dem Juden (vielleicht Karäer) abu'l-Muna Kohen Attar in seiner Pharmakopie מנהאג אלדכאן. Ich glaubte früher die betreffende Stelle (mitgetheilt in ZDMG. XLVII, 360) sei ein Zusatz meines ms. 35; ich fand sie aber kürzlich, bei genauer Durchsicht behufs eines der Red. der ZDMG. Ende März zugesendeten Artikels, im gedruckten Buche Kap. 5. Das Recept ist auch copirt im ms. Berlin 250, f. 159 (Verz. II, 102). — Die Genîza in Kairo scheint zur Zeit David's noch nicht abgeschlossen[1]), so dass man von dort noch Betreffendes erwarten darf. Nach Munk (Isr. Ann. III, 94) ist der Name David's, selbst bei Karäern, noch heute beliebt.

Schriften: 1) Homilien (דרשות) über Pentateuch und Haftaroth, wofür der wenig zuverlässige Josef Sambari[2]) wahrscheinlich ילקוט על תנך setzt, wenn man nicht

[1]) Man fand ja dort Fragm. von Saadia ibn Danan (XV. Jahrh.).

[2]) Weder Neubauer noch Berliner hat durch Vergleichung des sorgfältigen Conforte die Ungenauigkeiten Sambari's berichtigt. — Ein

darunter Notizen über die Bibel verstehen will, die jedoch erst anderweitig nachzuweisen wären. Es sind noch mss. jener Homilien, zum Theil nur über einzelne Bücher vorhanden. Munk hat mss. aus Aegypten gebracht, worin das Datum 1503 und die Art, wie Maimonides citirt wird, ihn bewogen, der allgemeinen Beilegung des beliebten Buches zu widersprechen; ich habe im Berliner ms. das Jahr 1318, allerdings auch 1463 gefunden, aber bei flüchtiger Durchsicht nicht den Namen des Maimonides. Das Buch war lange für ägyptische des Arabischen kundige Juden, was צאינה וראינה für die Deutschen, מעם לועז für die sogenannten portugiesischen Juden in der Türkei, und ist erst im vorigen Jahrhundert in Vergessenheit gekommen. Theile besitzen jetzt die Berliner Bibliothek 152 (II, 10), Brit. Mus. Or. 66—70 (Margol., List p. 28/9), Par. 296, 297, 762, Petersburg (Hark. Zusätze zu Benjacob, Ozar s. v. דרשות, ms.),

2. Arabischer Commentar über Pirke Abot, zwischen Pesach und Pfingsten zu lesen, wie der Text (Munk l. c.), ms. Par. 583.

Den angebliche Commentar zu נבואת הילד נחמן bei Sambari, mit Anwendung verschiedener Sprachen, möchte man fast für eine Erweiterung des Citats bei Gedalja halten; oder hat Abraham ha-Levi (1516) in seinem unedirten Commentar zu dem seltsamen Schriftchen erzählt, dass David dasselbe mit seinem eigenen kurzen Kommentar begleitet habe? Bei Gedalja heisst es nur: „am Ende jeder Prophezeiung war einige Erklärung, קצת פירוש"[1]). Die Prophezeiung ist schwerlich viel älter als Abraham ha-Levi (s. Ozar nechmad II, 152); Graetz lässt sie allerdings in Spanien um 1365 verfasst sein; s. meine Polem. und apolog. Lit. S. 369 und 408. Die Autorschaft David's gehört ins Bereich der Legende.

II.

Obadja b. Abraham, jüngerer, aber weit früher gestorbener Bruder David's, geb. März oder April 1228, gestorben 30. Jan. 1265 (Brann S. 18, 139), scheint

---

Beispiel von Confusion, S. 125 Z. 8 v. u., S. 19 ed. Berliner: Nachmanides verfasst für Abr. b. Maimuni סוד פרקי החבור; daher auch im Index II S. XVIII.

[1]) Das Schriftchen erschien zuerst hinter נגיד ומצוה Constant. 1726, dann Lemb. 1788, dann mit Satanow's Comm. Berlin (1789?), dann in Königsb. 1858 (und in den siebziger Jahren), Lemb. 1858, תריס mit Schulchan Aruch des Isak Loria (H. B. II, 65). Benjacob S. 391, n. 12—14, ist danach zu ergänzen.

neben seinem gewissermassen „regierenden“ Bruder, dem Nagid, in seiner kurzen Lebenszeit keinerlei Rolle gespielt zu haben. Sein Sohn Abraham fehlt in Brann's Stammbaum S. 24; er kann nur ein Kind gewesen sein, als der Vater an ihn eine arabische Abhandlung richtete, von welcher, meines Wissens, nur ein, am Anfang defectes ms. sich erhalten hat, jetzt Bodl. Neub. 2389[1]). Dasselbe kam aus dem Nachlasse Nachman Krochmal's an Zunz, bei welchem ich vor ungefähr einem halben Jahrhundert es flüchtig besah, ebenso wie Geiger; s. dessen Artikel im Litbl. des Israeliten 1846, S. 138. Die Schlussformel nennt die Schrift אלמקאלה אלחוציה (die schöpfende oder sammelnde Abhandlung, ist das ein Titel?), welche „beigelegt ist dem R. Obadja u. s. w.“ Sie enthält moralische Anweisungen mit symbolisirender Anwendung von Bibelstellen, vorzugsweise Sprüche aus Mischle, Talmud und Gebeten, ohne auszeichnende Originalität, z. B. Kohel 9, 14, die „kleine Stadt“ ist der Körper[2]), welchen der יצר הרע belagert. Ein Capitel wird mit der Bemerkung eröffnet, dass der „Pol, um welchen sich der Zweck dieser Abhandlung drehe“, der sei, auseinanderzusetzen, dass der Mensch der Mikrokosmos (אלעאלם אלצגיר) sei, mit Berufung auf Psalm 8, 6. Später geht der Vf. auf Eschatologisches über. Da keine Nachricht über eine andere Schrift Obadja's vorliegt, so wird man annehmen dürfen, dass dieselbe citirt werde in dem XI. Capitel (ms. Uri 342, f. 148) eines arabischen anonymen Werkes, welches Cap. ausgezogen ist aus Moreh III, 1 und 15 des רבינו ע״ה und einer nicht näher bezeichneten Schrift seines Enkels (כלאם בן אבנה) Rabbenu Obadja und anderen darüber, was der Mensch thun solle; später heisst es: וכקול רבינו עובדיה נכד רבינו ע״ה. Neubauer (Catal. N. 1314) hebt hervor, dass Obadja ohne זיל citirt werde, ohne Angabe einer Stelle; der anonyme Verfasser lebte aber sicherlich viel später, s. Catal. Bodl. p. 2207, Neub. n. 626 und Addenda.

III.

Salomo b. David b. Abraham wird von Conforte f. 22 b neben seinem Bruder Abraham (beide als בני מימון

[1]) Die in diesem ms. folgende Anrede an die Seele ist als Pseudo-Aristoteles oder Hermes edirt; s. ZDMG. XLVII, 342 und 368, verschieden von Verz. Berlin mss. 250 (II, 102) = ms. Adler 254 (Jew. Qu. XII, 68).

[2]) Quellen und Parallelen s. im Anhange.

unter den Zeitgenossen des Salomo ibn Aderet (oder Adret) genannt. Sambari, S. 135 (so lies bei Brann S. 20 Anm.) verzeichnet das Geburtsjahr 5009; der Vater gibt ein unsicheres Datum, welches in den November oder December 1248 fällt. Esthori Pharchi (Kaftor, ed. Edelm., S. 12) hat in Aegypten etwas über Maimonides von einem der Enkel desselben gehört, den er Samuel nennt; Carmoly emendirt, vielleicht mit Recht, Salomo, da ein Samuel sonst nirgends vorkommt. Esthori war in Kairo 1313, um diese Zeit wäre also Salomo jedenfalls über 60 Jahre alt gewesen. Ueber eine litterarische Thätigkeit Salomos ist mir nichts bekannt, als eine abergläubische Formel, welche sich „probat erwiesen hat" (קבלה מנוסה), einem jeden Kommenden besondere Furcht einzuflössen, ms. München 214[8], einem Enkel des radikalsten Gegners alles Aberglaubens wenig angemessen.

IV.

Josua הנגיד ben Abraham b. David (1310—55, Brann S. 22) ist erwähnt von Josef Karo in כסף משנה (ich habe vergessen, die Quelle und Stelle zu notiren); ein Gutachten (מסאל) von ihm wird erwähnt in einem anonymen Commentar zu Maimonides' Gesetzcodex, ms. Shapira 103 (Hebr. Bibliogr. XIX, 132[1]). Zahlreich sind die Gutachten, welche Saadia b. David al-Adeni in seinem Commentar über den Codex des Maimonides (ms. Bodl. Neub. 619, 620, Autograph?) citirt. Josua wird (zu Sabb. Kap. 28) ausdrücklich als Nachkomme des Maimonides bezeichnet, und werden die Bewohner Jemens (אהל אלימן) als Fragende genannt. Vor etwa 50 Jahren habe ich aus den mss. Folgendes notirt: Die GA. erstrecken sich auf Verschiedenes: Ob es im Gebete מלך אוהב צדקה oder בצדקה heisse (Ende K. 2); über Haftara des Sabbaths am Neumond oder Feiertag (Anf. K. 13); über Perikope von Pesach am Donnerstag (Mitte K. 13); über einen Widerspruch des Textes in K. 13 mit הלכות תענית; über die Haut (גלד), worauf ein Sefer Thora geschrieben wird (ה' תפלין K. 1); über die Stelle (Ende K. 7) אסור לכתוב לכתחלה ג' תיבות; ob man להכניסו vor der Beschneidung bete (ה' מילה K. 3); über אבר חי (שבת K. 3); über eine etwaige Lesart in K. 4 בזמן ששלשתם לחים; über

[1]) Wer ist der קדוש הנגיד, dessen Gutachten (מסאיל) von demselben Anonymus (l. c. S. 131) citirt werden?

מומחה K. 8; המנער טלית חדשה K. 10; מותר להציל כתבי הקדש K. 23; שלשה נכרים משולשים K. 28; Josua antwortet, die Fragenden hätten nicht die richtige Lesart; שהחיינו am zweiten Feiertage K. 29.

V.

David הנגיד b. Josua b. Abraham b. David b. Abr. b. Moses, der in Brann's Stammbaum, S. 24, als Sohn Josua's nachzutragen ist, lebte in Damaskus (um 1375—86). Er muss ein Mann von Einfluss gewesen sein, wie aus der Bezeichnung „der Mordechai der (d. h. seiner) Zeit" hervorgeht, die sogleich nachgewiesen wird. In Damaskus fand ihn Josef b. Eliëser (Vorr. zu צפנת פענח = אוהל יוסף, s. Geiger, Melo Chofn., S. 79, ms. Münch. 62 f. 184 b; Carmoly, Annal. I, 55, Geiger in Schorr's הלוץ II, 25). Auf seinen Befehl wurde der Pentateuchcomm. seines Ahns Abraham b. Moses copirt in Aleppo 1375 (ms. Bodl. Neub. 276). In dem Epigramm, welches ich in H. B. VI, 114 mitgetheilt habe, kommt in der, in orientalischer Manier ausgeschmückten Titulatur auch der Ausdruck מרדכי הזמן „der Mordechai seiner Zeit" vor[1]). Unsicher ist leider die Notiz in ms. Bodl. Neub. 628, die ich schon in H. B. VI, 114 gegeben habe. Dieses ms. enthält die von Goldberg edirte Correspondenz zwischen Daniel, dem Babylonier, und Abraham, Sohn des Maim.; Isak b. Samuel ha-Sefardi kaufte das ms. in Aleppo von einem Copisten Zadaka; es fragt sich, ob das Datum Aleppo im Herbst 1379 sich auf diesen Kauf beziehe, was ich für das Wahrscheinliche halte. Ob daher Isak mit dem Exegeten in H. B. XX, 10, 63, identisch sei, bleibe hier dahingestellt. Die Beweise, welche Margoliouth für das höhere Alter des Exegeten in Jew. Quart. X, 385—403 heranbringt, scheinen mir nicht auszureichen. Darnach wäre das Verhältnis David's zu diesem ms. als Copist noch fraglich.

David soll den Commentar des angeblichen Arabers Alâ al-Din al-Muwakkit über ס' המרע des Maimonides copirt haben, den Saadia b. David al-Adeni in Aleppo fand und copirte (H. B. I, 19, ungenau S. Sachs in B. Goldberg's מעשה נסים, Paris 1867, S. XIV, falsch XVI paginirt).

---

[1]) So wird auch in Aegypten Samuel b. Chananja bezeichnet, wie Kaufmann es richtig auffasst (Jew. Quart. Rev. IX, 171, Monatsschrift 1896/7, S. 503), nach Analogie von משה רוסן für Maimonides, in einem anonymen Comm. zum Gesetzcodex (H B. XIX, 131) und in נור אלסלם bei Kohut, abu Mansur, p. 18, 25.

Das einzige ms. Netter's in Wien erwarb das Brit. Mus. jetzt Add. 27, 294 (Margoliouth, List, p. 39). Margoliouth hat über diese Schrift eine kleine Abhandlung in Jew. Qu. Rev. XIII, 488 ff. veröffentlicht, worin er es verabsäumt, meinen (ib. XII, 500 Anm.) citirten Artikel in ZDMG. 47, 338 nachzulesen, wo er seine Citate — die ich wohl im ms. selbst angestrichen habe — gefunden hätte. Die Mitwirkung David's bei diesem mehr oder weniger gefälschten Produkt bleibe dahingestellt.

An unseren David hat wohl Schemarja Ikriti Gedichte gerichtet; Graetz VII, 318 setzt Schemarja zu unrichtiger Zeit an, s. H. B. VI, 115, XIII, 108.

Unser David ist Verf. einer kleinen arabischen Abhandlung über Maasse und Gewichte, in einem Kalender von Abrahams, London 1853, aus einem Bodl. ms. edirt, was Neub. 1521 nicht angiebt.

Anhang.

Die Vergleichung des Menschen, oder speciell des Leibes, mit einer Stadt, oder dem Staate, gewissermassen eine Mikropolis neben dem Mikrokosmos, ist eben so wenig jüdischen Ursprunges als letzterer; doch habe ich nur zufällig Einiges aus nichtjüdischen Quellen notirt; z. B. bei den „lauteren (oder wahrhaften) Brüdern", deren Original leider die k. Bibliothek noch nicht besitzt, in Dieterici's deutschen Bearbeitungen: Der Streit S. 228, 236 n. 50 (vgl. H. B. IV, 14 A. 2), Anthropologie 2, 7, 16, wo Z. 4 v. u. „gleicht sie" (die Seele!) vielmehr er (der Körper), 43, 53, Gazzali, מאזני צדק S. 63: die Seele des Menschen in seinem Leibe gleicht dem Herrscher in seiner Stadt (עירו) und sein Leib ist wie eine Stadt (מדינה). „Der Leib gemahnt an eine, mit allen ihren Thätigkeitsmitteln wohlversehene Stadt" (Kazwini bei H. Ethe, Morgenländische Studien, 1870, S. 125). Aus älteren byzantinischen Quellen schöpft vielleicht das pseudoaristotelische סר אלאסראר, wo es in der latein. alten Ausg. f. 14 col. 3 heisst: constituit corpus suum civitatem quandam et ejus intellectum regere (l. regem?) in ipsa collocavit (vgl. H. B. XXI, S. VII zu S. 35); dafür im hebr. סוד הסודות Anf. Tr. IV וְשָׂמָה הגוף כמו חמדינה ושכל [והשכל] מלכה והנפש משנה[1]). Vgl. auch De

[1]) Dem Secretum secr. ist die Stelle entnommen, welche V. Chauvin, La récension egyptienne de Mille et une nuits, Bruxelles, 1899, p. 62, n. 5 anführt; s. Die hebr. Uebersetz. S. 257, Anm. 1071.

Gubernatis, Zoological Mythology II, 216. Wenn in den „Gesta Romanorum" S. 635, 745 wirklich schon an Kohelet 9, 14 gedacht ist, wie ich annehme (H. B. XIII, 137), so könnte dass in der That auf jüdische Quellen zurückgeführt werden.

Die Deutung des Bibelverses ist natürlich jüdischen Ursprunges und wohl nicht erst durch den griechischen Mikrokosmos hervorgerufen, wie S. Sachs (Kerem Chemed VIII, 33) andeutet, indem er übersieht, dass sie schon im Talmud, Nedarim 32 b, vorkommt, worauf sich wohl Maimonides (More III, 22, S. 144 Scheyer) beruft (vgl. Sam. ibn Tibbon, יקוו המים S. 92, Ahron b. Elia עץ חיים. S. 49, 202 und meine Bemerkung im Litbl. d. Or. III, 195 Anm.). Bachai b. Josef (Herzenspfl. V, 5 S. 68, ed. Wien) begründet allerdings die Beziehung des Bibelverses durch die Idee des Mikrokosmus. Nach Maimonides wird die Anwendung des Bibelverses ein stehender Typus, oft mit der Idee des Mikrokosmus verbunden, aber nicht bloss vom Leibe, sondern auch von Seele, Intellect und dgl.; es genügt hier die blosse Angabe einiger Stellen: הגוף שהוא העיר. Jakob Anatoli, מלמד f. 23; Moses Tibbon zu Hohel. 5, 7 f. 19, vgl. f. 10. החלק השכלי עיר קטנה היא צועד, eine Anspielung auf Genesis 13, 10; עיר קטנה . . . כל אלו הם משל לנפש השכלית (Jakob Sikilli, תורת המנחה ms. נצבים פ׳); Mikrokosmos . . . die kleine Stadt (Jakob Chabib, Comm. בחינת עולם, Vorr. f. 4); Isak Arama, עקידה K. 63 f. 68 b, ed. Pressb. — Einigermaassen verwandt mit dem Bilde der Stadt ist die alte Parabel vom einjährigen König in Prinz und Derwisch (בן המלך K. 13, bei Bechai, Herzenspfl. III, 9, f. 31 b); über die Quellen s. die hebr. Uebersetzungen, S. 866.

(Dieser Anhang ist der ungedruckten Fortsetzung meines Artikels: „Die lauteren Brüder" in H. B. XIII, 8, entnommen.)
Berlin, Anfang Juli 1901.

Der Commentar des R. Benjamin b. Jehuda zu den Sprüchen.

Von Dr. **Heinrich Berger.**

Einleitung.

Benjamin b. Jehuda, geboren um das Jahr 1285 in Rom, gestorben 1330, stammt aus der Familie der Anawim (Mansi, Piatelli, Umani), welche Jahrhunderte lang ihren Stammsitz in Rom hatte. Sein Lehrer war Joab b. Benjamin[1]).

Benjamin ist vorzugsweise Exeget und Grammatiker. Auch als Dichter und Mathematiker muss er sehr bedeutend gewesen sein[2]). Aus Immanuel Romis Machabberot[3]) und aus seiner „Einleitung zu den Grammatiken“[4]) geht klar hervor, dass seine Sprachkenntnisse und grammatikalische Leistungsfähigkeit nicht unbedeutend waren.

Benjamin hat wahrscheinlich zu allen Büchern der h. Schrift Commentare verfasst[5]). Leider sind uns dieselben im Laufe der Zeiten mit wenigen Ausnahmen abhanden gekommen. Wir besitzen nur noch seine Commentare zu Esra und Nehemia[6]), zu den Sprüchen[7]) und zu den Büchern der Chronik[8]). Auch soll er den Commentar des Jesaja Trani zu den Büchern der Könige (von I K. 7, 15 bis zum Schluss) ergänzt haben[9]).

---

[1]) Vgl. meine deutsche Abhandlung über Benjamin ben Jehuda in Berliner, Magazin für die Wissenschaft des Judentums, Jahrg. 1889, S. 11 ff.

[2]) Vgl. Mechabberot Immanuel (ed. Berlin 1769) XII, 110: ולו בכל חכמה עשר ידות, הוא היה אבי כל חכמי הטעמי והתשבורת, וראשון למקרא ולמסורת, ולמעלותיו ולחכמותיו אין מספר; Catal. Paris, S. 26, n. 214; Zunz, Literaturgeschichte der synagog. Poesie, 545; Dukes, Bibliogr. Notizen im Literaturblatt des Orients V, 402 f, n. 25.

[3]) A. a. O.

[4]) Gedruckt am Anfang des „Mahalach“ von M. Kimchi (ed Constantin L' Empereur, Elzevir 1631); vgl. auch Bacher, Un abrègé de grammaire hébraïque de Benjamin etc. in Revue des Études Juives 1885, S. 123 ff.

[5]) Mechabberot a. a. O.: ולו יד ושם בכל ארבעה ועשרים.

[6]) Herausgegeben vom Verfasser dieser Abhandlung und erschienen im Sammelband des Mekize-Nirdamim-Vereins, Jahrgang XII—XIII, 1896—97 zu Berlin. *[Der Commentar zu diesen Büchern ist ihm jedoch aus sehr beachtenswerthen Gründen von Halberstam a. a. O. abgesprochen worden. M. 542].*

[7]) Der beigefügte Commentar, welchen ich nunmehr der Oeffentlichkeit übergebe.

[8]) Berliner, Pletat Soferim, S. 11; Codex Angelicae (Magazin I, 45 f); Manuscrits Orientaux, Catalogues des Manuscrits Hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale, S. 26, n. 214.

[9]) Magazin a. a. O. 53 f.

In dieser Abhandlung verdient nur sein Commentar zu den Sprüchen erhöhte Aufmerksamkeit und prüfende Beachtung.

Aus der hebräischen Einleitung[1]) und aus den Ueberschriften in Codex 60 der kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München und Codex Halberstam-Bielitz[2]) ist zu ersehen, dass nur Benjamin b. Jehuda der Verfasser des vorliegenden Commentars sein kann.

Die Quellen seiner Exegese sind: David[3]), Moses[4]) und Joseph Kimchi[5]), Saadia[6]) und Hai Gaon[7]), Raschi[8]) und Ibn Esra[9]), Jona ibn Ganach[10]), Bibel, Talmud, Midrasch und Targum[11]).

Auch auf Ibn Balâm[12]) und auf eine von Nichtjuden stammende Bibelübersetzung[13]) beruft er sich. Die Masora scheint ihm auch nicht fremd gewesen zu sein[14]). Allerdings hat Benjamin seine Erklärungen weniger aus den eigenen Werken der angeführten Autoren geschöpft, sondern aus zweiter Quelle, dem Wörterbuch des David Kimchi entnommen[15]).

Benjamins hohe Bedeutung liegt hauptsächlich in der Art seiner Exegese.

Unbefriedigt von der Schrifterklärung seiner Zeit, welche in Italien hauptsächlich auf Agada und Midrasch, auf Mystik und Allegorie, gerichtet war, fühlte er sich veranlasst, dem פשט, dem einfachen Wortsinn der Bibel, zu seinem Rechte zu verhelfen. Und dass er diese Aufgabe voll und ganz er-

---

[1]) Vgl. den Anfang des hebr. Commentars: לכן העירני לבבי אני בניטן הב"א בר יהודה בל"ן (zu הב"א und בל"ן cfr. Magazin a. a. O. S. 16 ff.).

[2]) פירוש על ספר משלי לבניטן בר יהודה ז"ל.

[3]) Vgl. diesen Commentar zu 1, 12; 12, 26; 25, 1; 26, 10; 30, 15. 28. 31; 31, 22 u. s. w.

[4]) Zu Spr. 26, 10.

[5]) Spr. 17, 22; 25, 23; 28, 23; 31, 21.

[6]) Spr. 26, 10; 30, 15.

[7]) Spr. 30, 28.

[8]) Spr. 22, 4; 25, 20; 26, 7 (er führt ihn jedoch kein einziges Mal mit Namen an).

[9]) Spr. 24, 21; 26, 7; 30, 31. 28 u. s. w.

[10]) Spr. 25, 1; 26, 10; 30, 15. 32; 31, 19 u. s. w.

[11]) Zu den Talmud- und Midraschstellen vgl. Spr. 26, 9; 30, 16. 28; 20, 25 u. s. w. Anderweitige Belege finden sich in jedem Capitel dieses Commentars.

[12]) Spr. 7, 22; 26, 14.

[13]) Zu Spr. 30, 15: וכן תירגמה המתרגם לעלוקים וכו׳.

[14]) Spr. 4, 3: והמסורת עליו בי סברים לבני וקורין למני וכו׳.

[15]) Vgl. meine Arbeit im Magazin a. a. O. S. 29.

fasst, obgleich nicht durchgeführt hat, geht aus seiner Definition des משם hervor[1]).

Benjamin ist der erste unter den Schrifterklärern Italiens, der mit seiner ganzen Autorität für die einfache Schrifterklärung eintritt. Wenn er auch zuweilen der alten Unsitte, in den Worten der Schrift alles Mögliche und Unmögliche zu finden, anheimfällt, so befremdet uns dies nicht, weil er ja gleichfalls ein Kind seiner Zeit ist, und nicht ohne weiteres aus sich selbst herausgehen kann[2]).

Ich verweise diejenigen, welche diese kurzgefassten Angaben weiter verfolgen wollen, auf meine deutsche und hebräische Abhandlung über Benjamin b. Jehuda[3]) und beschränke mich auf folgende Bemerkungen:

1) Benjamin erklärt die Bibel durch die Bibel. Die heilige Schrift soll nicht durch das Hineintragen fremder und scharfsinniger Gedanken gedeutet werden. Die Eigenart derselben muss aus ihr selbst erkannt und erklärt werden. Darum führt Benjamin bei seinen Erläuterungen eine Menge von biblischen Parallelen an, nimmt Zuflucht zum Sprachgebrauch in den verschiedenen Targumim, im babylonischen und jerusalemischen Talmud.

2) Sein Augenmerk ist weniger auf Einzelheiten gerichtet. Er ist stets bemüht, die Verse und Capitel im Buch der Sprüche in Zusammenhang zu bringen, dieselben als ein schöngegliedertes Meisterwerk harmonisch und einheitlich zu behandeln[4]).

3) Bei seinen grammatischen Erklärungen schlägt er keinen neuen Pfad ein, sondern richtet sich zumeist nach Jona ibn G'anach und David Kimchi. Dass er der Grammatik hohe Bedeutung in der Schrifterklärung zuschreibt, geht nicht bloss aus seiner „Einleitung zu den Grammatiken", sondern auch aus seinen vielen grammatischen Bemerkungen in unserem Commentar hervor.

4) Zur Verdeutlichung seiner Erklärungen bedient er sich nicht bloss der hebräischen, sondern auch der aramäischen, lateinischen, griechischen, arabischen und französischen Sprache[5]). Im Commentar zu Esra und Nehemia habe ich

[1]) Am Anfang dieses Commentars: משם, כלומר דבר משום, נראה לעינים.

[2]) Magazin a. a. O. S. 33 ff.

[3]) Beide Abhandlungen a. a. O.

[4]) Aus der Lectüre dieses Commentars entnehmen wir, dass er deshalb sehr oft die überlieferte Vers- und Capiteleinteilung ausser Acht lässt.

[5]) Vgl. diesen Commentar zu 1, 12; 6, 21; 8, 27; 9, 1; 16, 14; 24, 31; 30, 28. 31; 31, 19 u. s. w.

bereits den Beweis erbracht, dass er auch die persische und italienische Sprache in den Kreis seiner Schrifterklärung gezogen hat[1]).

5) Benjamins Darstellungsweise ist einfach und schmucklos. Dieselbe verräth uns pädagogischen und methodologischen Scharfblick. Systematisch und in präciser Kürze behandelt er oft die schwierigsten Formen und Bibelstellen. Dadurch erhält sein Commentar einen lexicalischen Charakter. Nur einige Stellen haben ein agadisches Gepräge und enthalten viele talmudische Ausdrücke und midraschische Redewendungen. Im Grossen und Ganzen ist dieser Commentar — im Gegensatz zu dem von Esra und Nehemia — frei von sprachlichen Härten und dem allgemeinen Verständnis leicht zugänglich.

Aus diesen Bemerkungen und insbesondere aus dem Inhalt dieses Commentars ersehen wir, dass Benjamin für Italien etwa dieselbe Bedeutung hatte wie Raschi und Raschbam für Nordfrankreich[2]).

Indem ich diesen Commentar veröffentliche, kann ich nicht umhin, auf den gewaltigen Fortschritt Benjamins auf dem Gebiete der einfachen Schrifterklärung aufmerksam zu machen. In diesem Commentar hat er seinen Willen in die That umgesetzt. In seiner Erklärung zu Esra und Nehemia mussten wir uns mit wenigen Bausteinen begnügen, während wir es hier, im Commentar zu den Sprüchen, mit einem bereits zusammengefügten Gebäude zu thun haben.

Wir beginnen nunmehr unsere Arbeit mit dem Epigraph Benjamins zum vorliegenden Commentar: תהלה לאל עליון הנשגב והנעלה[3]).

פירוש ספר משלי[4]).

על אשר ראית[5]) מפרשי ספר משלי הנמצאים אתנו[6]) סירושיהם

[1]) Vgl. Magazin a. a. O. S. 36 n. 4.

[2]) Berliner, Pletat Sof., deutsch S. 19 ff.

[3]) Vgl. das Schlusswort zu diesem Commentar.

[4]) Wörtlich abgeschrieben aus Codex Halberstam-Bielitz (dieses Ms. werden wir fortan „C. H." bezeichnen) und Text und Varianten nach Codex 60 der kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München (dieses Ms. werden wir unter „C. Mn" anführen) richtiggestellt. In beiden HSS. wird Benjamin als Verfasser genannt. Der Privatgelehrte Halberstam hat mir dieses Ms. zur beliebigen Verfügung gestellt. Da er inzwischen gestorben ist, kann ich ihm nicht den beabsichtigten persönlichen Dank abstatten. Doch will ich sein in Verehrng und Pietät gedenken.

[5]) Lies: ראיתי.

[6]) C. Mn.: את אתנו. Das Wörtchen את scheint ein Schreibfehler zu sein.

כי תמיד ידרכו דרך הדרש לא אחרי פשט[1]) ושכחו פשטי רבותינו ע"ה[2]) אין מקרא יוצא מידי פשוטו, גם כוונתם לפרש אחד הפסוקים כפשוטו והוא אחד מני אלף שרשוהו פי' זר רחוק מדרך הפשט יותר מהדדש ולא הביטו להתבונן בלשון רבותינו שקראוהו פשט כלומ' דבר פשוט נראה לעינים, לכן העירני לבבי אני בנימן הב"א ב"ר יהודה בל"צ[3]) לפרש אותו בפשט גמור מוחלט[4]) כאשר יראוני מן השמים ומאותו[5]) אשאל לפתח לי הדרך ולחדשיר דעתי ולהשכיל לבי ללכת בדרך אשר היתה כוונת המחבר החכם ולא אזכור[6]) הנה לא דרש ולא פי' נסתר[7]), אע"פ שהמחבר התחיל ספרו במילת משלי וידוע אצל כל חכם כי כל משל יש לו נמשל אשר הומשל אליו המשל ההוא כמו שאמרו רבותי' שהמשילו הע"ז[8]) לזונה ודרך הישרה לאשת חיל, אני לא אזכרנו כי בפרשי הפשט על המשל מאיליו יבן הנמשל.

א.

1 [משלי][9]) בעבור שיש בהם נמשלים נסתרים לא רצה לגלותם קרא אלה משלי, והגלה גם כן יזהיר הפתאים והסכלים, אך החכמים והנבונים לא יצטרכו אל גלוי רק אל נסתר, על כן אמר 4 [לתת לפתאים ערמה לנער דעת ומזמה], אבל החכמים יוסיפו לקח ותבון יקנה מהם תחבולות מסיפין על חכמתן ראשונה. 6 [להבין[10]) משל ומליצה] ישוב[11]) על החכם ותבון כי הם באמת יבינו המשלים והחידות לא הפתאים, [מליצת] אב"ן גא"ח מליצה ענין פירוש, כי המפרש הוא כסרסור וכמליץ לדבר אך להיותו מן מה נמלצו לחכי[12]) מובחר לפי העניין, [דברי חכמים] הגלים, [וחידתם] כמו חוד חידה[13]) כלומר דבר נסתר וחצי פסוק האחרון בחציו[14])

---

[1]) C Mn.: אחר הפשט.
[2]) עליהם השלום=ע"ה. (steht ausdrücklich in C. Mn.).
[3]) Zu den Abbreviaturen הב"א und בל"ץ vgl. meine deutsche Abhandlung über Benjamin ben Jehuda in: Berliner, Magazin Jahrg. 1889, Abschnitt II.
[4]) C. Mn.: בפשט נ"כ.
[5]) Lies mit Steinschneider, Hebr. Bibliogr. XVIII, 107: ומאתו.
[6]) C. Mn.: אזכיר.
[7]) C. H.: פשט נסתר (unverständlich).
[8]) C. M.: העבודה זרה.
[9]) C. Mn: משלי שלמה.
[10]) C. H. verschrieben: להכין.
[11]) C. M.: ישובו.
[12]) Psalm 119, 103; vgl. zu dieser Erklärung Ibn Gánachs ספר השרשים (ed. Bacher, Berlin 1893—96) Teil II, S. 244, rad. לוץ. Dieses Wurzelwörterbuch der hebr. Sprache wollen wir in Zukunft „G. ס"ה" bezeichnen.
[13]) Ez. 17, 2.
[14]) C. Mn.: כחציו.

הראשון. 7 [יראת ה'] כי הוא האמת כי צריך אדם לישר דעתו ושכלו באחדות השם וביראתו ואחר כן ילמד אדם [דעת], לדעת השם בכל דרכיו כמו שאמר בכל דרכיך דעהו[1]), ואם לא ידעהו תחילה לא יוכל להיישר דרכיו אליו, והאוילים בזו חכמה ואפי' מוסר שהוא נאות לדעת כל אדם, ויתכן היות האוילים פעולים. 8 [אביך — ואמך] פי' הקבלות שיורוך הקדמונים וידוע הוא כי האב והאם זקנים[2]) ממנו והם גם כן קבלוהו מאבותם ובזאת הסיבה תשאר האמת על משפטו. 10 [אל-תבא] האלף למ"ד הפעל ופ"א הפעל נעלם בין[3]) התי"ו והכי"ת כחביריו נחי הפ"א[4]) אלף נחסר גם מהמכתב. 12 [כשאול חיים] קמחי[5]) כמו חי קרודי בלע"ז[6]), [ותמימים] שלמים בלי חסרון. 14 [גורלך תפיל בתוכנו][7]) אם תרצה נחלק מיד ואם רצונך להשתתף לא נחלק, על כן אמ' [כים אחד יהיה לכולנו]. 18 [והם לדמם יארבו] הגכון שישוב אל בעל כנף[8]) כי לא נזכרו הנה אנשים. 19 [את נפש בעליו יקח] שב אל בוצע בצע. 20 [חכמות בחוץ תרונה] תצעקנה כמו ותעבור הרינה[9]), וכל אחת מהחכמות תתן קולה ברחובות ותקרא לפתאים שישובו לתוכחתה. 21 [תאמר] נשתנה התנועה מפתח לקמץ חטף[10]). 24 [יען קראתי] נחסר מילת אשר, [נטיתי ידי] לקרוא אתכם. 25 [ותפרעו] כמו תפריעו[11]). 27 (כבא כשאוה[12]) מן תשאה שמטה[13]) כלומר השואה הנופלת מהשמים במהרה כסופה פתאום, הפך אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבא[14]). 28 [ישחרנני ולא ימצאנני] באו בתוספת נון אחת כמו והיה עקב תשמעון[15]) כשרוצה לדבר בעבודו יאמר ישמעוני בתוספת הנון[16]). 32 [משובת] יתכן היותו מן בשובה ונחת[17]).

[1]) Spr. 3, 6.
[2]) C. H. verschrieben: זקניה.
[3]) C. Mn. fehlerhaft: כי.
[4]) C. H. verschrieben: הכא.
[5]) Vgl. Kimchis ספר השרשים (ed. Venedig 1529) S. 149, rad. חיה. Dieses Wörterbuch werden wir fortan unter „K. ס"ה" anführen.
[6]) Wahrscheinlich das lateinische crudus, welches bei Personen angewendet wird, die zu jung, oder noch nicht mannbar sind.
[7]) C. H. בתוכינו (plene). Nicht unerwähnt mag bleiben, dass in den zwei uns vorliegenden HSS. die Vokale nach Willkühr plene und defectiv (מלא וחסר) geschrieben stehen.
[8]) Verbunden mit v. 17.
[9]) I K. 22, 36 (das. ויעבר הרנה במחנה).
[10]) Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik Leipzig 1885, S. 170, § 68.
[11]) Exodus 5, 4.
[12]) Qerê: כשואה, Kethîbh: כשאוה.
[13]) Jes. 6, 11.
[14]) Spr. 3, 25.
[15]) Deuter. 7, 12.
[16]) Vgl. Joseph Kimchis ספר הזכרון (ed. Bacher) S. 9; Gesenius, hebr. Grammatik, S. 150, § 60, n. 3.
[17]) Jes. 30, 15.

ב.

6 [כי ה' יתן חכמה] על כן אם תחפש החכמה ככסף ותמצאנה תבין יראת י"י[1]). 7 [יצפן[2]) לישרים] צפן הקב"ה התושיה וחחכמה לישרים וגם הוא מגן להלכי תום. 8 [לנצר ארחות משפט] שב אל יצפן, שבעבור שישפוטו יושר צפנה להם. 9 [ומישרים וכל מעגל טוב] חסר וי"ו[3]). 15 [תלוזים] מבנין נפעל, אבן גאנח כמו ענין עקום ועקול ואין לו ריע כי אם בזה הספר[4]). 18 [כי שחה אל מות ביתה] פי' ביתה היא שפלה ושומה בין המתים וההולך אל ביתה לא ישוב משם לעולם, [רפאים] מתים כמו רפאים בל יקומו[5]). 19 [ארחות חיים] שם התואר כמו העודם חיים[6]). וכל זה שהזהרתיך 20 [למען תלך בדרך טובים], ויתכן שישוב על להצילך מדרך רע ומאשה זרה[7]). 22 [יסחו] שרשו נסח וענינו כמו יתנסח אע מן ביתה[8]).

ג.

3 [אל יעזבך] בענין ציווי וכן 4 [ומצא חן ושכל טוב] ציווי[9]). 5 [ואל בינתך אל תשען] להנצל מן המקרים, על כן 7 [אל תהי חכם בעיניך ירא את ה' וסור מרע]. 10 [ותירוש יקביך יפרצו] כי היקב המלא ושופך מכל צדדיו יחשב כאילו הוא פרוץ. 11 [ואל תקץ] נחלף השורק בחולם. 12 [וכאב את בן ירצה][10]) וכשיכהו לא יכהו בשנאתו אותו רק דרך מוסר. 15 [מפנינים][11]) מכל דבר חשוב הנסתר בפנים[12]) כענין סגור, [לא ישוו בה] אינם שווים לה כי כל דבר גרוע ממנה. 16 [ארך ימים] כלומר החכמה היא מוקפת מארך ימים ועושר וכבוד, אם כן הקונה חכמה קנה הכל. 18 [מאשר] מן כי אשרוני בנות[13]) והוא פעול[14]), [ותמכיה] סומכיה שלא

---

1) Verbunden mit den vorangegangenen Versen.

2) Kethibh; וצפן.

3) Bibelvers: כל מעגל טוב; Benjamin hat im Sinne seiner Erklärung das Waw copulativum hinzugefügt.

4) Vgl. G. ס"ה Teil II, S. 243, rad. לוז; K. ס"ה S. 257, rad. לוז.

5) Jes. 26, 14.

6) Ex. 4. 18.

7) Verbindung hergestellt mit Vers 12 und 16.

8) Esra 6, 11.

9) C. Mn. Zusatz: בענין ציווי.

10) C. H. und C. Mn. umschreiben den Bibelvers: וכאב שירצה הבן. Es gehört übrigens zu den Eigenheiten unseres Commentators, nur den Inhalt und nicht den Wortlaut der Bibelverse anzuführen.

11) Kethibh: מפניים.

12) C. H.: בפניה. Hier und an unzähligen Stellen weisen unsere Mss. Fehler auf, die als Dittographien zu bezeichnen sind.

13) Genesis 30, 13.

14) C. H. irrtümlich: כעול.

תפל לארץ ותכסל כמו ויתמך יד אביו[1]). 19 [יהוה בחכמה יסד ארץ] כלומר החכמה היא יקרה שאפילו העולם לא נברא בלעדיה. 21 [אל ילזו] אל יתעקשו ויסתרו [מעיניך]. 26 [בכסלך] בבטחך כמו אם שמתי זהב כסלי[2]). 27 [אל תמנע מוב] ימצא לשון מניעה מי שלא יתן לאחר כמו מנע רגלך[3]), וימנעו רביבים[4]) וימצא בענין לקיחה וימנע מרשעים אורם[5]) ריל שכלם[6]) וזה יתכן להיותו על שני הענינים יחד וכלל ואחר כך פרט. 29 [אל תחרש] כלומר לא תעמיק להוליד בלבך מחשבות רעות [על רעך] שלא חשבם אדם[7]) מעולם[8]), וכמוהו לב חורש מחשבות און[9]) חורש רע בכל עת. 34 [אם ללצים] אם אדם ילך אחר הלצים הבורא גם כן ידונהו עמהם. 35 [וכסילים[10]) מרים קלון] מרים לעצמן תרומת קלון, או יהי פירושו כמו שפירש קמחי[11]) כל אחד מהכסילים מרים קלון מן הארץ ושמים אותו עליהם, אבן גאנח מעוררים הקלון[12]) והם הרעות.

ד.

2 [כי לקח] כמו יערף כמטר לקחי[13]) כמו דיבורי. 3 [רך ויחיד לפני[14]) אמי] מאהבה[15]) כי בנים אחרים היו לבת שבע ככתוי בדברי הימים[16]), והמסורת עליו ב' סברים לבני וקורין לפני אפרים. אמי[17]), ולא יתכן היותו דרך החכמה עד משלי שלמה[18]) כענין באין תהמות חוללתי[19]) כי היה מדבר בלשון נקבה רכה ויחידה כמו שאמר חכמה תקרא ותבונה תתן קולה[20])

---

[1]) Gen. 48, 17.
[2]) Hiob 31, 24.
[3]) Spr. 1, 15.
[4]) Jer. 3, 3.
[5]) Hiob 38, 15; C. Mn. unrichtig: אורה.
[6]) C. H. verschrieben: שבלם.
[7]) C. H. irrtümlich: ארם.
[8]) C. Mn.: לעולם.
[9]) Spr. 6, 18.
[10]) C. H. verschrieben: וכפילים.
[11]) Vgl. K. מ"ה S. 481, rad רום; das. steht: מגביה ומביא עליו הקלון.
[12]) Cfr. G. מ"ה Teil III. 474. rad. רום; G'anachs ספר הרקמה (ed. Goldberg Frankfurt a. M. 1856) S. 194, Cap. 29: בענין מה שנאמר בלשון יחיד והחפץ בו לשון רבים.
[13]) Deut. 32, 2.
[14]) C. Mn. und C. H.: לבני.
[15]) C. Mn. Schreibfehler: מהאהבה.
[16]) I Chr. 14, 4 u. s. w.
[17]) Masora z. St. mit Hinweis auf Ps. 80, 3.
[18]) Spr. 10, 1 (Ende des I. Buches, das den Vorzug der Weisheit schildert).
[19]) Spr. 8, 24.
[20]) Spr. 8, 1.

9 [תמגך] תמסור לך כמו אשר מגן צריך[1]), על דרך יצאוני[2]), ויזעקוך[3]). 13 [נצרה] הנו"ן פ"א הפעל והדגש יתיר[4]) כדגש מקדש "[5]) וחברו נצרה על דל שפתי[6]). 14 [ואל תאשר] אל תשם אשורך כלומר רגלך[7]). 18 [כאור נגה] שם הכוכב הנקרא הילל בן שחר[8]), על כן אמר [הולך ואור עד נכון היום] כי הוא האמת בעתים ידועים. 19 [דרך רשעים כאפלה] כאדם שהוא כאפלה[9]) אם יכשל[10]) לא ידע במה יכשל, כן דרכי הרשעים שאינם רואים את הנולד ולא ידעו במה נכשלו אפילו אחר שנכשלו[11]) כל שכן שלא ירגישו טרם הכשלם. 23 [מכל משמר] יותר מכל משמר שבעולם אתה צריך לשמור לבך מהאמין[12]) דבר בלתי אמת או מחשוב רעות כי ממנו יצאו ובו תלוים כל דרכי אדם, ויתכן היותו שישמור לבך מכל משמר רע והראשון נכון יותר[13]). 25 [ועפעפיך יישירו] הדרך [נגדך]. 26 [פלס] ציווי מן ושקל בפלס[14]) וענינו תשקול מעגל רגלך המובה היא אם רעה[15]) טרם שום רגלך עליה.

ד.

5 [רגליה ירדות] אל המות וצעדיה תומכים שאול, אם כן ההולך ונדבק בה יורד אל שאול, אבל כשתראה 6 [ארח חיים] בבראי לא תפלס, כי אם נעו מעגלותיה כמעט רגע לא תדע דרכה[16]). 8 [הרחק מעליה] שב אל זרה[17]) הנזכרה למעלה. 10 [ועצביך] ממונך[18]), אבן גאנח מן ידך עצבוני[19]) והם הגידים[20]). 14 [בתוך קהל ועדה] כי ככלות בשרו[21]) לא יוכלו

[1]) Genesis 14, 20.
[2]) Jer. 10, 20.
[3]) Neh. 9, 28.
[4]) C. Mn.: יותר.
[5]) Num. 19, 20.
[6]) Ps. 141, 3.
[7]) C. H. רגליך.
[8]) Jes. 14, 12.
[9]) Schreibfehler. Lies: באפילה.
[10]) C. H. irrtümlich: אכשל.
[11]) C. H. verschrieben: שככשלו.
[12]) C. H. fehlerhaft: מהמאמין.
[13]) K. ס"ה. S. 539, rad. שמר.
[14]) Jes. 40, 12.
[15]) C. H. verschrieben: רע.
[16]) C. Mn. und C. H. haben keine Capitel und Verseinteilung. Nach Inhalt und Thema gruppieren sie die Verse, citieren wörtlich den Anfang der Sätze und umschreiben die Fortsetzung.
[17]) Verbunden mit Vers 3.
[18]) C. Mn.: ממונך.
[19]) Hiob 10, 8.
[20]) G. ס"ה Teil III, S. 380, rad. עצב; K. ס"ה S. 385, rad. עצב. (das. wird diese Erklärung Moses ibn Esra zugeschrieben).
[21]) Verbindung mit V. 11.

הקהל ועדה להצילו, ויתכן שובו אל ואמרת[1]) שיאמר כן בתוך קהל ועדה, וזה יותר נכון. **15** [שתה מים מבורך] כינוי לאשת נעוריו[2]) אשר היא כאילת אהבים ויעלת חן[3]), נקבה בעלת חן, ובעבור שהמשילה לבאר אמ׳ **16** [יפצו מעינתיך[4]) חוצה] **17** [ויהיו לך לבדך], כי אשת איש אסורה לכל חוץ מבעלה, ויותר נכון שובו אל המעיינות, ואליהם נמשלו הבנים, כי בני הזונה הנשארו[5]) בביתה ולא ידעו מי אביהם, וזה פי׳ פן ישבעו זרים כחך ועצביך בבית נכרי[6]). **18** [יהי מקורך ברוך] שלא תפסק ולא יכלה בשרו אם אין לו אשה רק אחת. **19** [באהבתה תשגה תמיד] הענין התעסקות באהבתה מאהוב זולתה או כענין שמחה וערבות[7]) כמו שניון לדוד[8]), ר׳ דוד קמחי באהבתה תהיה שוגה אם תמיד תתעסק בה כענין אל תרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו קל וחומר וכו׳[9]).

ו.

3. [התרפס] כמו מתרפס ברצי כסף[10]), מן ברגלה רפסה[11]), כלומר עשה עצמך מדרס כף רגליו והרהיבהו, כלומר השליטהו[12]) עליך מן ירהבו הנער בזקן[13]) ותצא מתחת רגליו מהרה, קמחי שים עצמך כקרקע לפניו ותחזק רעך[14]) בדבריך הרבים[15]). **5** [כצפור מיד יקוש] כמו מפח יקוש[16]) באלו המוקש יש לו יד שיאחז[17]) הציפור שלא יוכל לברוח. **6** [לך אל נמלה] אתה העצל [וחכם], הוא ציווי, על כן נקוד[18]) החיית בפתח חטוף. **9** [עד מתי] אתה העצל אתה[19]) שוכב ולא תקום למלאכתך, הלא תדע כי אם תעשה **10** [מעט שנות] ומעט תנומות מיד יבא[20]), כמו ובא

---

[1]) Verbunden mit V. 12.
[2]) Bezieht sich auf v. 18.
[3]) C. H. verschrieben: ויעלה חן.
[4]) C. Mn. fehlerhaft; סעיינותך.
[5]) C. H.: השארו.
[6]) V. 10.
[7]) C. H. Schreibfehler: שאחה וערכות.
[8]) Ps. 7, 1.
[9]) Sprüche der Väter I, 5; zu den zwei ersten Erklärungen vgl. G. סיד Teil IV S. 497, rad. שנה (wird Jehuda ibn Koreisch zugeschrieben); zur letzten Erklärung siehe K. סיד S. 508, rad. שנה (wird Moses Kimchi zugeschrieben).
[10]) Ps. 68, 31.
[11]) Daniel 7, 19; das. ברגליה (יתיר י).
[12]) C. Mn. Schreibfehler: השליכהו.
[13]) Jes. 3, 5.
[14]) C. H. irrtümlich: עיניך (vgl. Bibeltext).
[15]) Lies mit K. סיד S. 494, rad. רפס: הרכים.
[16]) Ps. 91, 3.
[17]) C. H.: שיאחד.
[18]) C. H. irrtümlich: עקוד.
[19]) Das zweite „אתה" fehlt in C. Mn. (ist auch überflüssig).
[20]) Verbunden mit dem folgenden Vers.

השמש[1]), כלומר יאסף ראישך[2]) מהרה כמו המהלך אדם[3]), שהוא רגיל להלך תמיד ולא ינוחו רגליו. **11** [ומחסרך] גם כן יאסף מהרה כאדם שתופש המגן ורוכב על הסוס ורץ, כן דרך הרוכבים. **12** [הולך עקשות פה] אם יוכל ואם לאו קורץ בעינו כו'[4]). **16** [שש הגה שנא יי] והשביעית גם כן [תועבת[5]) נפשו]. **21** [ענדם[6])] אין לו אח רק אענדנו עטרות לי[7]) וענינה[8]) לשון שקר[9]) והוא נומה ללשון לע"ז[10]). **22** [היא תשיחך] על דרך תמנך[11]), היא תשיח עמך ולא תפחד. כי היחיד יפחד בהקיצו. **23** [ודרך חיים] אחרית [תוכחות מוסר], כלומר תוכחות[12]) מוסר מביאין האדם לדרך חיים. **24** [מחלקת] כמו על חלקת צואריו[13]). **30** [ולא יבוז לגנב][14]) כלומ' הגונב אינו רע כל כך כמו הנואף, כי הגנב אם ימצא ישלם שבעתים[15]) ואם לא יוכל בענין אחר **31** [כל הון ביתו יתן] וימלט, אך הנואף **32** [אשה חסר לב] לא יוכל להצילו.

ז'.

2 [כאישון] כמו באישון לילה[16]) כי החשוך שבעינים הוא הרואה לא הלבן. **10.** [שית זונה] מן וחשופי שת[17]). [ונצרת לב] חזקת כמו ונצורי ישר' להשיב[18]). **13** [העזה פניה ותאמר לו] כלומר לא די לה הנשיקה אלא שהוסיפה עזות לתבעו בפה. **16** [מרבדים רבדתי[19])] מן רבד הזהב[20]), [חטבות] שב אל מרבדים כלומ' שהבגדים ההם מחותכות מן מחשב עיציך[21]), [אשון] בגד ידוע למצרים. ר' דוד קמחי חטובות מן מחשב עיציך

---

[1]) Leviticus 22, 7.
[2]) C. Mn. und C. H.: רישיך.
[3]) Lies; אדם המהלך (vgl. Raschi z. St).
[4]) Verbunden mit v. 13.
[5]) Kethîbh: תוֹעֲבוֹת.
[6]) C. Mn. fehlerhaft: עינים.
[7]) Hiob 31, 36.
[8]) C. Mn.: וענינם.
[9]) Obgleich alle HSS. „שקר" haben, muss dennoch „קשר" gelesen werden; שקר giebt keinen Sinn und ist offenbar infolge Verwechslung der ersten zwei Buchstaben entstanden.
[10]) Wahrscheinlich das lateinische nodus (Knoten); vgl. Raschi z. St.; K. ס"ה S. 381, rad. ענד.
[11]) C. H. fehlerhaft: תמנך; vgl. diesen Comm. zu Cap. 4, 9.
[12]) C. H. Schreibfehler: תחכוחת.
[13]) Gen. 27, 16.
[14]) C. Mn. citiert auch die Forts. des Verses: כי ינגוב.
[15]) Vgl. Raschi z. St.
[16]) Vgl. v. 9.
[17]) Jes. 20, 4.
[18]) Jes. 49, 6; das Kethîbh daselbst: ונצירי.
[19]) C. H. Schreibfehler: לבדתי.
[20]) Gen. 41, 42.
[21]) Deut. 29, 10.

ופירוש חמובות שב אל הערש ואומר כי ערשי[1]) בדיו חמובות ומתוקנות במעצר[2]) ובמחונה ושאר כלים הצריכים והוא מסורגל במיתרי פשתן של מצרים[3]), אכן נאנח מרבדים מסכים שמשימין נגד המטות בבית, ומחזק הענין הזה אמרו אמון מצרים, ר״ל כי המרבדים והם המסכים תלויין במיתרים העשוין במצרים, ונזרת חמובות מתרגום ויי האמירך[4]) שהוא חמבך, כלומר רוממך והעלך, ומזה נאמר לסעיף[5]) אמיר[6]), בראש אמיר, ואמון דומה לתרגום מיתריהם שהוא ואמוניהון[7]). **17.** [נפתי] שמתי נפת על משכבי מן נפת תמפנה[8]). **20** [ליום הכסא] זמן ידוע כמו בכסא ליום חגינו[9]). **21** [ברב לקחה] דברה מן כמשר לקחי[10]), [בחלק] שם מן איש חלק[11]). **22** [וכעכם] מן העכסים[12]) שפירושו מנעלים ממולאים, כלומר כמ שמשימין המנעלים הכבדים ברגלי האויל כמו בכבלי ברזל[13]), כשירצו ליסרו והאויל סובר שהוא מנעל ולא ירגיש. וכעכם, אכן בלעם יש אומ׳ שהוא שם חייה[14]), ואינו כן כמדומה לי. **23** [עד יפלח חץ כבדו[15])], אכן נאנח וכבר אמרנו לכבל עכם וכעסים[16]) אל מוסר אויל[17]), קמחי הכבל לפי שהוא מקשקש כמו העכסים[18]). **26** [ועצמים] כמו עם עצים ורב[19]).

ח.

1 [הלא] תדע כי החכמה תקרא בי. **6** [נגידים] כלומר דברי נדולים וחשובים כנגידים. **9** [נכחים] מן נכחי[20]), כלומ׳ עומדים נכחו ונגדו

---

[1]) C. Mn. und C. H. irrtümlich: עשרי.
[2]) K. ס״ה (s. w. u.) fehlerhaft במצער.
[3]) Vgl. K. ס״ה S. 20, rad. אמן und S. 148, rad. חמב.
[4]) Deuter. 26, 18 und Onkelos das.
[5]) G. ס״ה (s. w. u.) ergänzt: העליון.
[6]) G. ס״ה fügt hinzu: נרנרים; vgl. Jes. 17, 6.
[7]) Ex. 35, 18 und Onkelos z. St.; zu dieser ganzen Erkl. vgl. G. ס״ה S. 465, rad. רבד und S. 39 rad. אמר.
[8]) H. L. 4, 11; Spr. 5, 2.
[9]) Ps. 81, 4; vgl. G. ס״ה S. 225, rad. כסא (ה׳ תמורת א׳).
[10]) Deut. 32, 2.
[11]) Gen 27, 11.
[12]) Jes. 3, 18.
[13]) Ps. 149, 8; C. H. verschrieben: בכבלי ברנל.
[14]) Vgl. Mandelkern, Concordanz rad. עכם (עכם הוא הנחש המצלצל).
[15]) „עד יפלח חץ כבדו" giebt an dieser Stelle keinen Sinn und stört den logischen Zusammenhang. Vielleicht gehören diese Worte zur ersten Erklärung und bilden die Forts. von „ולא ירגיש".
[16]) C. Mn. und C. H. ergänzen: וכעסם. Offenbar ein Schreibfehler für „וכעכם".
[17]) Vgl. G. ס״ה S. 367, rad. עכם; das. steht: והם מסיני החלי וכבר אמר לכבל עכם [וזה אמרו] וכעכם אל מוסר אויל.
[18]) K. ס״ה S. 370, rad. עכם.
[19]) Joel 2, 2: עם רב ועצום; Deut. 26, 5: לגוי גדול עצום ורב. Den Ausdruck: עם עצום ורב konnte ich nicht finden.
[20]) Ex. 14, 2.

זפשוטים אצלו. **12** [אני חכמה שכנתי] על איש שיש לו ערמה, כי מי שאינו ערום תחלה לא יחכם באחריתו, כי הערום סתם יקרא בין להרע ובין להטיב, וחכם סתם להיטיב. **14** [אני בינה] מזה נשמע כי הבינה הוא העיקר ומעולה מכל לשונות החכמה, אבל לאחרים אמר [לי עצה ותושיה] כלומר מי שיחזיק בי יש לו כך וכך. **15** [ימלכו] יתמידו על המלוכה. **17** [אהב] חסר אל"ף השרש על משקל ואחר עד עתה[1]) ושרשו אאהב[2]). **18** [הון עתק] עב[3]) כמו בצואר עתק[4]). **23** [נסכתי] מן נסיכי מדין[5]). **27** [בהכינו שמים] אחר[6]) שנולדתי טרם העולם, אם כן הייתי בהברא הכל, [בחקו] יתא[7]) שם הפעל מן[8]) חק חק על פני מים[9]), [חוג] סיבוב טורנו[10]) בלע"ז מן ובמחונה יתארהו[11]). **30** [ואהיה אצלו אמון] ככת שעומדת אצל האמון כמו אמון מנא[12]. **31** [ושעשעי את בני אדם[13])] אחר הבראם וטרם זה משחקת לפניו. **33** [ואל תפרעו] כמו פרעהו[14]). **36** [וחטאי] כמו אל השערה ולא יחמא[15]).

ט.

1 [חכמות בנתה ביתה] כל אחת מהחכמות בנתה ביתה וחצבה [עמודיה שבעה] לחזקה, או יתכן שעומדים העמידה[16]) מבחוץ כדרך אכסדרא, פורטיקלי בלע"ז[17]) שהוא מקום טוב לאויר. **3** [ושלחה נערתיה[18])] לקרא לסתאים ולחסרי לב לבא לאכול מפיתה ויחכמו, [על גפי מרמי קרת] אבן גאנח כלומר על גבהי או כנפי והוא מן תרגום כנפיו[19]). **6** [ואשרו] שימו

---

[1]) Gen. 32, 5.

[2]) G. ס"ה S. 14, rad. אהב; ספר הזכרון von Josef Kimchi (ed. Bacher, Berlin 1888) S. 4; Raschi z. St.

[3]) G. ס"ה S. 391, rad. עתק.

[4]) Ps. 75, 6.

[5]) נסיכי מדין konnte ich nicht finden. Zu נסיכי סיחון vgl. Josua 13, 21

[6]) C. H. irrtümlich: אמר.

[7]) „יתא" scheint ein Schreibfehler zu sein und rührt vom folgenden „יתארהו" her.

[8]) C. Mn.: כמו.

[9]) Hiob 26, 10; das. steht; חק חג על פני מים.

[10]) טורנו = tournée.

[11]) Jes. 44, 13.

[12]) Jer. 46, 25.

[13]) C. Mn. und C. H. verschrieben; ושעשוע על בני אדם.

[14]) Spr. 4, 15.

[15]) Richter 20, 16.

[16]) Ob nicht עמודיה, zu lesen wäre?

[17]) פורטיקלי und אכסדרא = ἐξεδρα = porticus = portical (Gallerie, Säulenhalle); vgl. meine deutsche Abhandlung im Magazin a. a. O. S. 36, n. 4.

[18]) Bibeltext ohne ו copulativum.

[19]) Daniel 7, 4; G. ס"ה S. 98, rad. נף; K. ס"ה S. 97, rad. נף.

אשוריכם [ברך בינה] כמו אל תט אשורי[1]). 7 [ומוכיח לרשע מומו[2])] מגלה מומו. 10 [ודעת קדשים] הם המלאכים שאינם שוכני בתי חומר[3]). 13 [אשת כסילות] יען שהילל החכמה כי היא קוראה הפתאים להאכילה מפיתה שכ ואמר כי אשת כסילות, כלומר הזונה גם היא תקרא לאנשים טובים המישרים דרכם להחטיאם, [הוטיה] דבק עם פתיות. 17 [מים גנובים] כינוי לניאוף הנעשה בסתר כמו הגניבה. 18 [ולא ידע] שב אל פתי וחסר לב[4]), [בעמקי שאול] הולכים כל קרואיה[5]) שלה.

1 [תונג[6])] כמו יגון[7]). 2 [לא יועילו אוצרות רשע] להצילו מצרתו. 3 [והות בוגדים[8])] כלומר ההות הודף הבוגדים. 4 [ראש] יהיה מי שעושה [כף רמיה], הכף יקרא הרחב שבמאזנים כמו כף היד, [ויד חרוצים] מהירים מן לא יחרץ[9]), אז תחרץ[10]). 6 [ברכות לראש צדיק] כי הכל יברכום לרוב צדקתם, [ופי רשעים יכסה] אותם החמס שעושים, כי הכל יקללום[11]) לרוב רשעם, פ"א והרשעים יכסה פיהם הרשע שעשו: ולא יודיעו אותו לשום אדם הפך הצדיק כי ימיב לאחרים ויברכוהו[12]). 7 [לברכה] שיגדלו שמו וזכרו[13]), כי הברכה צימוח והקללה חסרון[14]), והנכון מי שיזכרם יברכם [ושם רשעים ירקב] ולא יזכר. 8 [יקח מצות] יקבל כמו אם תקח אמרי[15]), כלומר יקבל הציווי שיצוהו אביו ואמו, [ואויל שפתים] לא יבין עד שילבט, עניינו מכה[16]), אבן נאנח הוא עניין נפילה, ילבט בה יפול בה[17]). 9 [יודע] כמו ויודע בם[18]), ויתכן היותו כחבירו[19]) שהוא נודע

[1]) „אל תט אשורי" konnte ich nicht finden. Zu „אם תטה אשרי" vgl. Hiob, 31, 7.
[2]) C. H. Schreibfehler: לרעש.
[3]) Hiob 4, 19.
[4]) Verbunden mit v. 16.
[5]) C. Mn.: קרואים.
[6]) C. H. verschrieben: תונה.
[7]) Ps. 13, 3; Jes. 35, 10.
[8]) Bibeltext: רשעים.
[9]) Ex. 11, 7.
[10]) II Sam. 5, 24.
[11]) C. H. irrtümlich: יברכום.
[12]) C. H. ויברכו ויברכוהו.
[13]) C. H. שמו זכרו.
[14]) Randbemerkung: ברכות לראש צדיק (mindestens überflüssig).
[15]) Spr. 2, 1.
[16]) C. H.: יוכה.
[17]) G. ס"ה S. 239, rad. לבט; K. ס"ה S. 254, rad. לבט (Erklärung wird das. Joseph Kimchi zugeschrieben); Raschi z. St.; Mandelkern, Concordanz rad. לבט.
[18]) Richter 8, 16; daselbst steht: ויידע בהם.
[19]) Von „שידאנו" (so in C. H.) bis „יכחביריו" fehlt in C. H.; C. Mn. enthält diese Stelle. Offenbar liegt hier ein Versehen des Abschreibers

לכל בעבור עקשותו. 10 [קרץ עין יתן עצבת] בלב אחרים שידאגו מקריצותו, אבן גאנח מחייב לנפשו הבושת או הדאגה[1]). 11 [וסי רשעים יכסה] אחרים מחמס שאינו מדבר רק רעות. 14 [חכמים יצפנו] אפילו הדעת ובפי אויל אפי' הרעה קרובה אליו, [מחתה] רעה. 17 [ארח] יש לו בחיים מי שישמור מוסר ; מי שמכסה השנאה[2]) על כרחו ישקר. 18 [ומוצא דבה] רעה על חבירו [הוא כסיל], רע מן שפתי שקר. 19 [ברב דברים לא יחדל פשע] כלומר מי שיש לו רב דברים אי אפשר שלא יפשע, כי כל הטרבה דברים מביא חטא[3]). 20 [כסף] צרוף שאין בו סיגים כן הוא לשון הצדיק כל שכן הלב, אבל [לב הרשעים כמעט] כסף יש בו כי הכל סיגים[4]) כל שכן פיו. 21 [ירעו רבים] ילמדו דעת לרבים [ואוילים] אפי' הם מתים בחסרון דעת. 23 [כשחוק] כמו שחוק הוא [לכסיל] כאשר יעשה [זמה] כן החכמה שחוק [לאיש תבונה]. 24 [תבואנו] מאליו, אבל תאות צדיקים יתן השם. 28 [תאבד] אין להם תקוה. 29 [מעז] הוא דרך י"י [לתם], תום כמו תם על משקל לחם חם[5]), ולפועלי האון הוא מחתה והם סרים ממנה. 31 [תכרת[6])] ולא ידבר לעולם. 32 [וסי רשעים תהפכות] שב אל ידעון, כי מלת ידעון מושך עצמו ואחר עמו.

יא.

2 [בא זדון] איש זדון, ובבא צנועים יבא חכמה. 3 [ישדם][7]) שרשו שדד ודגשות הדלת להביא פ"א אות הכפל[8]). 4 [לא יועיל הון] להנצל אדם [ביום עברה] אך אם יעשה ממנו צדקה. 6 [ובהות][9]) יחיד מן קרבם הות[10]) ועניינו[11]) ובהוות ילכדו הבוגדים. 7 [ותוחלת אונים] כמו כי הוא ראשית אונו[12]), וסי' בנים שתאבד גם תוחלת בניהם אחריהם כענין פוקד עון אבות על בנים[13]), ויתכן היותו מן ולאין אונים[14]), כלומר אנשים חזקים

---

zu Grunde, da mit Hinweglassung dieser Worte der Commentar verstümmelt und unklar ist.

[1]) G. ס"ה S. 379, rad. עצב.

[2]) Verbunden mit v. 18.

[3]) Raschi z. St. ; vgl. auch Sprüche der Väter I, 17.

[4]) C. H. : שיגים.

[5]) Chaggai 1, 6.

[6]) C. Mn. u. C. H.: תכרות ; Bibeltext תִּכָּרֵת.

[7]) K•thibh: וְשִׁדַּם.

[8]) Benjamin bezeichnet oft den ersten Consonanten der mediae geminatae als „פ"א הפעל" oder „פ"א".

[9]) C. H. verschrieben: נבהות.

[10]) Ps. 5, 10.

[11]) C. Mn. ועניינם.

[12]) Deut. 21, 17.

[13]) Ex. 20, 5.

[14]) Jes. 40, 29.

9 [בפה] ישחית החנף את רעהו. 12 [בז][1]) יבוז את רעהו מי שהוא חסר לב. 13 [מכסה דבר] שלא ניתן לו בסוד. 15 [רע ירוע] בנין נפעל על משקל יכון[2]), וענין רע כענין ובעיני משה רע[3]), כלומר רעה יבוא[4]) למי שערב לזר, ושונא תוקעים[5]) כף ישכב לבמח, ויותר נכון הוא מדת[6]) אדם רע ירוע בעבור שערב לזר. 17 [נמל] מובה לנפשו נקרא [איש חסד], [ועכר שארו אכזרי] בשרו כמו[7]) אל כל שאר בשרו[8]). 18 [זרע צדקה][9]) יהיה לו שכר אמתי, בא על משקל שמן, ארץ[10]), [שכר] כמו שכר. 19 [כן צדקה לחיים] כמו כן בנות צלפחד[11]), כלומר באמת הצדקה מביאה חיים לבעליה[12]), [ומרדף רעה] רודפה בעבור מותו. 21 [יד ליד] מהרה ובחייו, והצדיקים ימלטו אפי' זרעם. 22 [כנזם זהב][13]) שיושם [באף חזיר] כן [אשה יפה] בנוי והיא [סרת] דעת, [מעם] כמו ומעם זקנים יקח[14]). 23 [תאות צדיקים] איננה כי אם לעשות מוב תמיד, כמו והיית אך שמח[15]) שפירושו תמיד שמח. 24 [מפזר] שפורע מה שהוא חייב ואיננו לוקח ממון אחר בתנם. 25 [נפש ברכה] כמו נדיבה[16]), [ומרוה] בנין הפעיל מן הרוני לענה[17]), [גם הוא יורא][18]) פעל עומד כלומר גם הוא יהיה רוה ודשן, קמחי גם הוא יקרא יורה כמטר המרוה את הארץ[19]). 26 [מנע בר] למכרה לאחרים יקללוהו כל בני העולם. 27 [שחר מוב] מתמיד כמו שחרו מוסר[20]), יבקש רצון כל אדם. 29 [עכר ביתו] מי שינחל רוח ושואף אותו ולא ישתדל במלאכתו. 30 [ולקח] רצונות כמו אם יש את נפשכם[21]), כלומר שמתאהב לרצון כל אדם הוא [חכם].

---

1) Für „בז" hat C. Mn. „כי" (wahrscheinlich Schreibfehler).
2) Spr. 12, 3.
3) Num. 11, 10.
4) C. Mn.: יביא.
5) C. H. unrichtig: תוקעי.
6) C. H.: מדה; in C. Mn. fehlt dieses Wort.
7) „כמו" fehlt in C. H.
8) Lev. 18, 6.
9) C. H. verschrieben: זדקה.
10) Segolatformen.
11) Num. 27, 7.
12) Vgl. Raschi z. St.
13) Bibeltext: נזם זהב; vgl. G'anachs ספר הרקמה S. 29; daselbst steht: ויש שישוו בין הדברים בלא כף כאמרם נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם.
14) Hiob 12, 20.
15) Deut. 16, 15.
16) Ps. 51, 14.
17) Klagel. 3, 15; C. Mn. verschrieben: הרוננו.
18) C. Mn. und C. H.: יורה.
19) K. ס"ה S. 479, rad. רוה.
20) Spr. 13, 24.
21) Gen. 23, 8.

יב.

1 [בער] נוטה אל הבהמה, תרגום בהמה בעירא[1]). 7 [הפוך רשעים ואינם] כענין כי שבע יפול צדיק וקם[2]). 8 [ונאוה] נפעל מן עוה ונסמוך נעות המרדות[3]). 10 [יודע צדיק] כענין וידע אלהים[4]) אפי' רצון בהמה מה היא ומרחם עליה. 12 [חמד רשע] ליפול במצודה שנפלו הרעים, [ושרש צדיקים יתן] פריו[5]). 13 [בפשע שפתים] יביא על עצמו או על אחרים [מוקש רע]. 16 [אויל ביום] גלוי ביום, והערום כוסה קלונו, כוסה פועל מפועל קל וממנו כסוי חמאה[6]). 18 [יש] לך אדם שבוטה[7]) ומוציא דבר רע מפיו [כמדקרות חרב ולשון חכמים] אם היה שם מכה היא [מרפא] לה. 19 [ועד ארגיעה] בעוד שאמתין רגע יעמוד [לשון שקר][8]) ולא יותר. 20 [וליועצי שלום שמחה] בלבם, כי מלת בלב מושך עצמו ואחר עמו. 23 [יקרא אולת] יכריז כמו ויקרא ה' אלהים צבאות לבכי ולמספד[9]). 24 [ורמיה] ויד רמיה [תהיה למס] לאחרים הפך יד מחרוץ שהוא לוקח המס[10]) מאחר. 25 [דאגה בלב איש] מי שיש לו דאגה בלבו ישחה[11]) הלב וישפילנה, [ודבר טוב] ישמח הלב, כי הלב ימצא זכר ונקבה כמו שמן באמרו שמן תורק[12]), קמחי[13]) כאשר יש דאגה בלב אדם יסירנה וישחנה וישפילנה וישמחנה בדבר טוב שידבר על לבו וישיב הדאגה לשמחה על דרך לפניו תדוש דאבה[14]). 26 [יתר מרעהו צדיק] שם על משקל פעל, פי' אח' כי הצדיק מקבל תועלת ויתרון מחברת רעהו כי יקבל מוסר וחכמה ממנו כשילמדהו אבל הרשע לא יקבל מוסר מאחר על כן תתעיו דרכו, ומ"מ מרעהו איננו ליתרון וזה נכון בעיני, קמחי הצדיק יתר ומשובח מרעהו שאינו צדיק ויש לו שכר מעשיו בעולם הבא, ואם תאמר אחר שכן הוא איך לא ילמד הרשע ממנו על כן אמ' ודרך רשעים שהיא מצלחת בעולם הוא מתעה אותם, על כן לא יעזבו דרכם ללכת בדרך הצדיק[15]). 27 [לא יחרך]

---

1) Vgl. Onkelos zu Ex. 9, 25.
2) Spr. 24, 16 (Erklärung bezieht sich auf die zweite Vershälfte: ובית צדיקים יעמד).
3) I Sam. 20, 30; Raschi z. St.; ספר הזכרון S. 61 f.
4) Ex. 2, 25.
5) Raschi z. St.
6) Ps. 32, 1.
7) C. Mn. שבושא.
8) Vgl. G. ספר הרקמה S. 73.
9) Jes. 22, 12 (ויקרא ד' אלהים צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד); vgl. Raschi z. St.
10) C. Mn.: לוקחת מס.
11) C. Mn.: ישחנה.
12) H. L. 1, 3.
13) K. סיה S. 520, rad. שחה.
14) Hiob 41, 14; C. Mn. und C. H. verschrieben: תרוץ.
15) K. סיה S. 224, rad. יתר.

נוצת עוף מי שצד עוף ברמיה[1], ור' יוסי קמחי קבל[2]) כי הציידים יעשו כויה לעוף[3]) ולא ישברו כנפיהם שיהיו נאים[4]) למכרם, והצד בעל רמיה לא ישאר צידו שיעשה לו כויה, כי קודם יעוף מידו, וזה משל על העושר שנקבץ ברמיה כי מהרה[5]) יאבד, אבן נאנח[6]) איש הרמיה לא יבשל את צידו ולא יצלהו כלומר לא ישלימהו האלהים לצלותו כל שכן לאכלו, והוא לקוח מתרגום דניאל ושער ראשהון לא התחרך[7]); [והון אדם] שהוא [יקר חרוץ] כמו ומחרוץ תבואתה[8]), כלומ' חרוץ הרבה יהיה לו, ר' דוד קמחי[9]) תאר הפוך והון אדם חרוץ יקר, ויש מפרשים חרוץ שם ופי' היקר שבהון האדם הוא החריצות, ויש אומרים שהוא כמו יד חרוצים תמשול[10]), כלומר חריצותו הוא הונו[11]). 28 [ודרך נתיבה אל מות] שב אל הצדקה וכפל לשון הוא.

יג.

1 [בן חכם] מקבל מוסר אביו [ולץ] אפילו גערה גדולה לא יקבל. 2 [ונפש בגדים] יאכל חמס, כי מלת יאכל מושך עצמו ואחר עמו. 3 [פשק] כמו ותפשקי את רגליך[12]). 4 [מתאוה ואין] רוצה לומר[13]) נפשו של עצל. 5 [ורשע יבאיש] עצמו וסופו להחפיר כמו וחפרה הלבנה[14]). 6 [ורשעה תסלף] בעל חטאות, ויתכן היות עוד [תם][15]) שם עצם כמו ותם לבבי[16]), ופי' הצדקה תצר תמימות הדרך בישרותה והרשעה תסלף דרך החטאת שאם אינה עקומה יעקמנה. 8 [ורש לא שמע] אפי' נערה שאין לו מה יתן כפרו כענין מחתת דלים רישם[17]). 9 [אור צדיקים ישמח] יגדל. 10 [רק בזדון] מי שהולך תמיד בזדון יתן מצה[18]) כמו בהצתם[19]) ושרשו נצה ודגשות

---

[1]) Vgl. Raschi z. St.

[2]) K. ס"ה S. 171, rad. חרך bringt diese Erklärung im Namen seines Vaters.

[3]) C. Mn. ergänzt: שצדו; ס"ה a. a. O: יעשו כויה בראש הכנף.

[4]) C. Mn. Schreibfehler: נוחים; ס"ה a. a. O.: יפים.

[5]) C. Mn.: במהרה.

[6]) G. ס"ה S. 169, rad. חרך.

[7]) Dan. 3, 27.

[8]) Spr. 3, 14; C. H. fehlerhaft: תבואתך.

[9]) K. ס"ה S. 172, rad. חרץ.

[10]) S. o. v. 24.

[11]) G. ס"ה S. 170, rad. חרץ.

[12]) Ez 16, 25.

[13]) C. H. fehlerhaft: כל.

[14]) Jes. 24, 23.

[15]) Da in der ersten Erklärung von תם' keine Rede ist, so bleibt der Ausdruck עוד תם' immerhin auffällig.

[16]) ותם לבבי konnte ich leider nicht finden. Lies dafür mit Ps. 101, 2: בתם לבבי.

[17]) Spr. 10, 15.

[18]) C. H. hat statt מצה: מריבה.

[19]) Num. 26, 9.

הצד״י להביא פ״א הפועל[1]). **11** [הון] הבא לאדם [מהבל] כלומר שלא טרח בה סופו למעט, [וקבץ] ביגיע כפיו [ירבה], כענין נחלה מבהלת[2]), או יהי, פירושו אפי׳ אם לא ימעט ממנו כי אם הבל כלומר במעט מעט יחסיר. **12** [תוחלת ממשכה] נארכת כמו משך חסד[3]) כלומר שלא תבוא מהרה יביא על לבו מחלה, אבל התאוה הבאה היא לו כעץ חיים. **13** [בז לדבר] אותו הדבר ישוב אצלו, חבל כמו חבלי יולדה[4]), [וירא מצוה] שצוה מאביו ומאמו יבא אליו תשלום טוב[5]), או הוא יעמוד בשלום. **15** [ודרך בגדים איתן] קשה, הפך החן, כי החן רכות. **19** [תאוה] שכבר[6]) [נהיה תערב לנפש][7]). **21** [חטאים] הולך את חטאים רודף רעה, ענין אחר החטאים תרדף אותם הרעה והצדיקים ישלם אותם הטוב[8]), והתרגום ישתלמון טבתא[9]), והולך את צדיקים ישלם לעצמו[10]) טוב, כי טלת הולך שבספסוק ראשון מושך[11]) עצמו ואחר עמו. **22** [טוב ינחיל] ממון לבני בנים[12]) והחוטא יאכלו צדיקים ממנו ולא ירשוהו בניו[13]). **23** [רב אכל] מי שיש לו רב אוכל הוא מושל על העניים, [ניר] מושל כמו היות ניר לדוד עבדי[14]), ויש מן העשירים רבו[15]) האוכל שנספים בעושרם וזה פי׳ [בלא משפט] כענין עושר שמור לבעליו לרעתו[16]), קמחי העניים המתעסקים בעבודת האדמה יגיעו לרב אוכל, [ויש נספה בלא משפט] פי׳ ויש מן העשירים נספה בלא משפט הזריעה, כלומר אם לא יתעסק בעבודת האדמה יהיה נספה וילך עשרו בענין רע, שבח[17]) עבודת האדמה וגנה אהבת הכסף כמו שאמר בספר קהלת[18]). **24** [ואהבו שחרו מוסר] מתמידו כמו שחר טוב[19]). **25** [צדיק אכל לשבע נפשו] כי השם ישביענו.

---

[1]) Aus dieser und ähnlichen Erklärungen ist zu ersehen, dass Benjamin der Grammatik hohe Bedeutung zugeschrieben hat.
[2]) Spr. 20, 21; K^{e}thibh das.: מבחלת.
[3]) Psalm 109, 12.
[4]) Hosea 13, 13.
[5]) C. H. statt טוב fehlerhaft: שב.
[6]) C. H. verschrieben: שנכר.
[7]) Vgl. den Commentar Eichels = ביאור z. St. (ed. Wien 1839).
[8]) Raschi z. St.
[9]) Targum z. St.
[10]) C. Mn.: את עצמו.
[11]) C. H. und C. Mn. Schreibfehler: סוסק.
[12]) C. H. irrtümlich: לנים.
[13]) Raschi z. St.
[14]) Vgl. G. ס״ה S. 294, rad. נור; I K. 11, 36.
[15]) C. H. verschrieben: רבי.
[16]) Koh. 5, 12; C. H. fehlerhaft: עושר סמוך לבעליו וכו׳.
[17]) C. H. verschrieben: שכח.
[18]) Wörtlich in K. ס״ה S. 483, rad. רוש; vgl. Koh. 5, 9 ff.
[19]) Spr. 11, 27.

יד.

2 [ונלוז דרכיו בוזהו] כענין והנפש אשר תעשה ביד רמה את יי הוא מנדף[1]) **3** [תשמורם] כמו תשמרם ונשתנה התנועה כמו ישפוטו הם[2]), כי כן היו טרם הצטרפם ישפוט, תשמור[3]). **4** [באין אלפים] שורים כמו שנר אלפיך[4]), [אבום בר] נקי מתבואתו[5]), כי אין לו מי שישאר את מתו[6]). **8** [הבין דרכו] שצריך לו ללכת. **9** [אוילים יליץ] ביניהם האשם ובין הישרים יליץ רצון, אבן גאנח יליץ אשם כלומ' הרשעים מסרסרין זה לזה דברי עבירה, כל אחד מביא חבירו לידי[7]) אשם, אבל הישרים כל אחד מביא ומזכה ומרצה חבירו לפני בוראו[8]). **10** [לב יודע] מרירות נפשו ושמחתו גם כן. **13** [גם] מוסף על דרך ישר לפני איש[9]) ואמר גם השחוק והשמחה שאינגו מריע לאחרים אפי' הכי סופו שיכאב לבו ויבוא אליו תוגה. **14** [מדרכיו ישבע] מי שהוא [סוג לב], שם התואר מן הכל סג[10]) כלומ' רעה אהב ורעה תבואנו, [ומעליו] כלו עלה נדף[11]), וענינו מעלי מעשיו ישבע [איש טוב] כענין מפרי פי איש[12]). **15** [ועורם] לא יאמין הכל כי יבין[13]) מענל הדבר אנה ימה. **16** [חכם ירא] מן הרעה ובעבור זה סר מרע וכסיל המדבר[14]), ימלא כעס ועברה [ובוטח] בכחו ובעשרו ולא יפחד כלל. **17** [קצר אפים] הפך ארך אפים[15]). **18** [נחלו] לקוחה להם לנחלה, [ועדומים יכתירו[16]) דעת] אבן גאנח יתעטרו בדעת[17]). **23** [בכל עצב] מחשבה ודאגה יהיה לבעליו [מותר] יתרון כמו ומותר האדם[18]), ויתכן היותו תואר כמו בעצבון תאכלנה[19]). **28** [מחתת רזון[20]] אבן גא:ח יחיד

---

[1]) Num. 15, 30.
[2]) Ex. 18, 26.
[3]) Raschi z. St.; zum Vokalwechsel vgl. G. ספר הרקמה S. 51.
[4]) Deut. 7, 13; 28. 4.
[5]) Raschi z. St.; K. ס"ה S. 8, rad. אבם.
[6]) מי שישאר את מתו' gibt keinen Sinn. C. Mn. hat: מי שישמור את מתו. Auch diese Lesart ist rätselhaft. Meiner Ansicht nach muss die Stelle מי שישמור את תבואתו' lauten.
[7]) C. Mn.: לידו'.
[8]) G. ס"ה S. 243, rad. לוץ.
[9]) Vgl. v. 12.
[10]) Steht nicht in der Bibel. Lies mit Ps. 53, 4: כלו סג יחדו.
[11]) Lev. 26, 36.
[12]) Spr. 12, 14.
[13]) C. H. fehlerhaft: בין; C. Mn. gleichfalls unrichtig: אין. Lies mit Bibelt.: יבין.
[14]) Obgleich beide HSS. 1455 המדבר' haben, glaube ich mit dem Bibelt. מתעבר' lesen zu dürfen, da המדבר keinen Sinn gibt.
[15]) Ex. 34, 6.
[16]) C. H.: יכתרו.
[17]) G. ס"ה. Seite 233, rad. כתר.
[18]) Koh. 3, 19.
[19]) Gen. 3, 17.
[20]) C. Mn. Schreibfehler: רצון.

מן רוזנים[1]). 30 [לב מרפא] לב רפא כמו כי על כן הוא מרפא[2]), [ורקב עצמות] יביא הקנאה, כי באמת יבאש עצמותיו כי הוא בטבעה קרה ויבשה. 31 [עשק דל] מחרף מי שכראו, כי יראה שאינו ירא מלפניו[3]) האלהים, ולא יוכל להצילו בעבור שהוא דל שאינו יכול להציל עצמו, כי הוא לא יעשוק העשיר בעבור שיפחד ממנו בעשרו. 32 [וחסה[4]) במותו צדיק] כענין והחי יתן אל לבו[5]). 33 [בלב נבון תנוח חכמה] קמחי תנוח חכמה ולא יגלה כי הוא חכם כי אם לעת הצורך [ובקרב כסילים תודע] תמיד יודיעו אותה לכל אדם כענין אסתירא בלגינא[6]) כי[7]) כל רוחו יוציא[8]), אבן גאנח כמו ויודע בם את אנשי סכות[9]). 34 [וחסד לאמים] תרומם[10]) לאומים בעלי חטאת אם ישובו ויעשו חסד ונסלח להם, ויש אומרין כמו חסד הוא[11]), סן יחסדך שמע[12]), כלומר וחרפה ובוז לאומים בחטאם, ויותר נכון היות חטאת כמו זאת תורת החטאת[13]), ר"ל כי חסד לאומים כפרה הוא להם כמו זאת[14]) ההטאת שמכפר על החוטא. 35 [רצון מלך] יהיה על עבד משכיל, [ועברתו תהיה] על עבד מביש.

טו.

1 [ודבר עצב] כמו אם דרך עצב בי[15]). 4 [מרפא] רפאות[16]) הלשון, [וסלף בה] מי שיסלף בה יבא ברוחו שבר. 6 [חסן] כמו לא יחסן[17]), [ובתבואת] ובפעולת הרשע [נעכרת] אפי' אם[18]) היה בה חוסן מתחלה. 7 [יזרו] מבנין פיעל הדגוש, כמו ארחי ורבעי זרית[19]), שפירושו עטרת וסבבת, וכן פי' יעטרו דעת. 8 [ותפלת ישרים] כל שכן הזבח. 10 [מוסר רע] יבא למי שעוזב אורח ישר. 12 [לא יאהב לץ] מי שיוכיחנו אף כי

1) G. ס"ה S. 476, rad. רזן; vgl. Richter 5, 3; Jes. 40, 23.
2) Jer. 38, 4.
3) Statt מלפניו wäre vielleicht מלפני zu lesen.
4) C. H. verschrieben: וחופה.
5) Koh. 7, 2.
6) Raschi z. St.; vgl. Baba-Mezia 85 b; Zuckermann, Ueber talmudische Münzen und Gewichte, Breslau 1862, S. 24.
7) C. H. unrichtig: כלכי.
8) K. ס"ה S. 196 f. rad. ידע.
9) G. ס"ה S. 190, rad. ידע; Richter 8, 16; das. steht: וידע בהם וכו'.
10) C. H. irrthümlich: תרומה.
11) Lev. 20, 17.
12) Spr. 25, 10.
13) Lev. 6, 18.
14) In C. Mn. fehlt: זאת.
15) Ps. 139, 24.
16) C. H.: רפות.
17) Jes. 23, 18.
18) In C. Mn. fehlt: אם.
19) Ps. 139, 3.

לא ילך [אל חכמים] ללמוד דעת. 13 [ובעצבת לב] תהיה רוח האדם נבאה. 19 [דרך עצל] כאלו היא משוכת חרק שלא יוכל אדם ללכת בה, כלומ׳ גדורה בקוצים, כמו הסר משוכתו[1]), [חרק] קוצים, כמו טובם כחדק[2]), [וארח ישרים] היא דרוכה במסלול[3]), כל כך היא ישרה בלי מכשול. 22 [הפר מחשבות] למה יקרה, בעבור שאין מכסים הסוד, ענין אחר שאין עושים עיניהם בעצה, כמו הבסוד אלוה תשמע[4]). 23 [שמחה] יש לכל אדם במענה היוצא מפיו. ואע׳פ שיתכן שאינו טוב, אבל דבר הנאמר בעתו, כמה הוא טוב. 24 [ארח חיים] היא להסתכל למעלה במעשה השם, זה[5]) דרך המשכיל לבלתי היותו כנפש הבהמות היורדות היא למטה לארץ. 25 [יסח יי] כמו ובוגדים יסחו ממנה[6]), ושרשם נסח[7]). 26 [ומחרים] בעיניו אמרי נעם. 27 [עכר ביתו] מי שיבצע בצע, כי סופו לשלמם, [ושונא] אפילו המתנות כל שכן הנזל ודאי יחיה, כי לא יצטרך לשלם נמול למי שלא גמלהו טוב. 28 [לב צדיק יהגה] מה שעתיד לענות[8]), להשיב, כמו לענות בו סרה[9]), אבן גאנח קבוץ מן לענה וראש[10]), כלומר דברים דקים וחדים ומרים כענין לב חכמים בבית אבל[11]). 30 [מאור עינים] מי שיראה לרחוק, כן שמועה הבאה ממרחק. 31 [בקרב חכמים תלין] ללמוד מהם חכמה ומוסר.

מז.

1 [לאדם מערכי לב], אך לשונו אינו בידיו רק ביד השם כל אחד מדרכיו[12]). 2 [ותכן] מן מי תכן את רוח יי[13]), אע׳פ שזה קל והוא כבד[14]). 3 [גל אל יי מעשיך] כלומ׳ כל מעשיך עשה לכונת יראת השם. 4 [כל] אשר [פעל] למענו ובעבורו בראו שיכירו הכל אמיתת מציאותו, וגם הרשע אשר הכינו [ליום רעה], אם כן בעבור זה הוא שיאמינו שיש דין ודיין בעולם התחתון כענין די תנדע די שליט עלאה[15]) במלכות אנשא, פ״א

---

[1]) Jes. 5, 5; beide HSS. unrichtig: מִשְׁבָּנְתוֹ.
[2]) Micha 7, 4.
[3]) Raschi z. St.; statt במסלול׳ wäre vielleicht כמסלול׳ zu lesen.
[4]) Hiob 15, 8.
[5]) C. Mn.: זהו.
[6]) Spr. 2, 22.
[7]) Vgl. J. Kimchis ספר זכרון S. 58.
[8]) C. H. verschrieben: שעתית לענות.
[9]) Deut. 19, 16.
[10]) Klagel. 3, 19; vgl. G. ס״ה S. 247, rad. לען; K. ס״ה S. 262. rad. לען und S. 382, rad. ענה.
[11]) Koh. 7, 4.
[12]) C. Mn.: אחת מדרכיו; C. H.: אחד מדרכי.
[13]) Jes. 40, 13.
[14]) Gramatische Ausdrücke für Kal und Piel.
[15]) Deut. 4, 22; das Kethibh das.: עִלָּיְא.

שהרשע יהרוג רשע אחר, א"נ את כל אשר יעשה השם הוא לענין שרצהו ואינגו במקרה, וכן[1]) הארכתו לרשע איננו על דרך ההנחה[2]) אלא להגיעו ליום רעה לסוד שיש לו בו. **5** [יד ליד] מהרה. **8** [מיכ] מי שיש לו [מעט] אשר יגע בו וקנהו [בצדקה] ובעמל ידיו. **10** [קסם על שפתי מלך] כשחמלך הולך אחר הקוסמים והחכמים בידוע שבשבתו על כסא המשפט [לא ימעל פיו]. **11** [אבני כים] הישרים כענין לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן[3]). **13** [ודבר ישרים יאהב[4])] אותו המלך הנזכר למעלה. **14** [חמת מלך] ישלח על האדם [מלאכי מות] טורירי בלע"ז[5]), [יכפרנה] שב אל החימה, כמו אכפרה פניו[6]). **15** [ורצונו כעב] הממטיר [מלקוש]. **18** [לפני שבר גאון] כי מי שיש לו גאות לב במוח הוא מן השברון. **21** [ומתק שפתים יוסיף לקח] לימוד ודיבור נאה כמו יערף כמטר לקחי[7]). **26** [כי אכף] אין לו חבר[8]), וענינו האיצו מאכל פיהו, ר' דוד קמחי[9]) אכף כמו כסף, כענין אמל מלל, ופי' נפש העמל עמלה לצרכו כי פיהו דוחק אותו[10]) ומבקש לאכול, אבן גאנח[11]) כלומ' הפירוש הוא גרם בעצמו וסבת פיהו ועלילתו הוא באה עליו, וכן ואכפי עליך[12]) הוא[13]) כמו סבה. **27** [כאש צרבת] החמה מן[14]) ונצרבו בה כל פנים[15]), או הוא המכיאה צרבת, א"נ כענין והיה בלבי כאש בערת[16]), כי צרבת ענינו שרפת[17]). **28** [ונרגן] מלשין כמו דברי נרגן[18]), [מפריד אלוף] אדם מן רעהו, כמו העזבת אלוף נעוריה[19]), אלופי ומיודעי[20]). **30** [עצה] כמו עוצם[21]) ומחובר לפסוק עליון,

---

[1]) Statt וכן hat C H. יזמן. Diese Lesart ist falsch, da auch G. G. ס"ה S. 377, rad. ענה, וכן hat

[2]) C. H verschrieben: ההכחה; vgl. G. ס"ה a. a. O.; das. steht gleichfalls ההנחה.

[3]) Deut. 25, 13.

[4]) Beide HSS. unrichtig: ודובר מישרים.

[5]) טורירי = terreo = terrui.

[6]) Gen. 32, 21.

[7]) Deut. 32, 2

[8]) אין לו חבר, bedeutet, dass es in dieser Form nur an dieser Stelle zu finden ist.

[9]) K. ס"ה S. 27, rad. אכף.

[10]) C. H. verschrieben: מפיהו רוחק אותו.

[11]) Vgl. G. ס"ה S. 29. rad. אכף.

[12]) Hiob 33, 7.

[13]) In C. Mn. fehlt: הוא.

[14]) Ebenso fehlt das.: מן.

[15]) Ez. 21, 3.

[16]) Jer. 20, 9.

[17]) Vgl. ס"ה S. 437, rad. צרב; G. ספר הרקמה S. 59; K. ס"ה. S. 443, rad. צרב.

[18]) Spr. 18, 8; 26, 22.

[19]) Spr. 2, 17.

[20]) Ps. 55, 14.

[21]) Jes. 33, 15 (ועצם עיניו מראות).

[כלה רעה] כמו כלה י׳ את חמתו[1]), כלומר עשה הרעה שלימה כלי חסרון. 31 [ברוך צדקה תמצא] כי שנות רשעים תקצרנה. 32 [מגבור] המים כמו יותר, כמים מכל מלמדי השכלתי[2]), [ארך אפים[3])] שאינו כועס במהרה, הוא טוב מגבור אחת לא יותר, אבל המושל ברוחו לעשות ממנו כרצונו הוא טוב [מלכד עיר].

י״ז.

3 [מצרף] נמצא לכסף [וכור] נעשה לבוחן הזהב, אי זה הוא טוב, והשם בוחן לבות. 4 [מרע] יחיד מן מרעים[4]), אדם שהוא מרע [מקשיב על שפת און] ושקר מאזין הנשא על לשון הוות, [מזין] חסר אלף שהוא פ״א הפעל כמו אזין עד תבוא תיכם[5]), או הוא מעלומי העין[6]). 7 [שפת יתר] כמו יתר שאת[7]), כלומי דיבור נאה, כי יבל בו כל אדם, ושב לו אם לא ידע לדבר כלל. 9 [ושנה] מן שני, כלומר האומר מה ששמע או ששונה הפשע שעשה לו חבירו ואינו שוכח אותו. 10 [תחת] מפעלי הכסל, שרשו חתת, כלומי יותר תשבר הנערה במבין. 11 [אך מרי] מתמיד לבקש מרי אדם הרע, כמו והיית אך שמח[8]). 13 [לא תמוש[9])] רעה מביתו] כי לא ימצא מי שיעשה לו טובה. 14 [פותר מים] כמי שפותח נקב למים, כן הוא ראשית המדון שאם לא תסתמנו מהרה מרחיב והולך, על כן אמר [ולפני חתגלע הריב נמוש], התגלע כמו התערבות, כמו וכל אויל יתגלע[10]), יתערב. 16 [מחיר ביד כסיל] כלומי למה לו ומה יועיל ממון שרוצה ליתן למלמד, כי לב אין. 17 [בכל עת אוהב הרע] ריע האדם בכל עת אוהב אותו ולא ישים נפשו בכפו על צרתו, אבל האח לצרה יולד, לחלק צרתו עמו נולד, כי מבשרו לא יתעלם[11]) אך בשרו עליו יכאב[12]), יש אומר[13]) שסוף הפסוק מחובר לראשו, כלומי ואח לו הוא לצרה שנולדה לו, ופי׳ בכל עת אוהב ריעך, כי אם תצטרך יהיה לך בצרתך אח אחר, והתרגום

---

[1]) Klagel. 4, 11.
[2]) Ps. 119, 99.
[3]) C. Mn. verschrieben : ארך חיים.
[4]) Hiob 8, 20 ; Ps. 22, 17.
[5]) Hiob 32, 11 : vgl. K. פ״ה S. 17, rad. און.
[6]) G. פ״ה S. 130, rad. זין.
[7]) Gen. 49, 3.
[8]) Deut. 16, 15.
[9]) Kethibh: תָּמִישׁ.
[10]) Spr. 20, 3.
[11]) Jes. 58, 7; das. steht: ומבשרך לא תתעלם.
[12]) Hiob 14, 22.
[13]) C. Mn.: יש אומרים.

אמ׳ בכל עידן[1]) חברא רחם הוא ואחא[2]) לעקתא מתילד[3]). 19 [אהב פשע] מי שאוהב מצה ומריבה, כמו בהצתם[4]), [מגביה פתחו] פתח ביתו, כי מתחלה היה מצניע הונו[5]), ועתה הראהו לעין כל, ועל זה יקרנו שבר, כי הכל יקנאו בו. 22 [ייטב גהה[6])] תואר ומראית כמו ולא יגהה מכם מזור[7]), קמחי חסר כף הדמות, ופי׳ ייטיב לגוף כמו הרפואה, ואביו פי׳ כי הלב שמח יחזק הרפואה[8]), [ורוח נכאה] דואגת וכמו ונכאה לבב למותת[9]). 24 [את פני מבין] תמיד לפני המבין מזומנת [חכמה], [ועיני כסיל] לא יביטו נגדו כי אם בקצה הארץ. 25 [ומר] כמו מרמר[10]), ושרשו מרר מפעלי הכפל על משקל מכם[11]) ששרשו מכפם כפי דברי החיוג. 26 [להכות נדיבים] כמו לא להכות[12]), כי מלת [לא טוב] מושך עצמו ואחר עמו, או יהי חצי הפסוק האחרון פי׳ חצי הראשון. 27 [יקר[13])] רוח] מי שהוא יקר ברוחו, שאינו מדבר רק מעט, ונראים דברים כבדים ויקרים בעיניו בידוע שהוא [איש תבונה] שהרי 28 [גם אויל מחריש] יחשבוהו בני אדם לחכם.

יח.

1 [לתאוה יבקש נפרד] כלומ׳ תאוה גדולה יש לו להיות נפרד מחביריו מי שבכל תושיה יתגלה לבו, שאינו סובל כלל רק בכל שעה מודיע כעסו, ויש אומר[14]) מי שיש לו תאוה להפרד מכל האדם, כי הוא[15]) כועס עם כלם, בכל עצת בני אדם וישיבתם יתגלו מעשיו, כי הכל ידברו עליו אוי לפלוני כי הוא כעסן גדול[16]), ויש אומ׳ מי שרוצה ללמוד כאן מעט וכאן מעט ואינו לומד כפי התועלת, זהו נפרד ילמוד, לפי תאותו בכל חכמה יתערב וילמוד ממנה מעט ואינו חושש לתועלת, כי אין חפצו כי אם שיחשבו שהוא[17]) חכם, על כן לא יחפץ כסיל וכו׳[18]),

---

[1]) C. H. verschrieben : עיתן.
[2]) C. H. Schreibfehler : ואתא.
[3]) Targum z. St. : בכל עדן גברא רחים הוא ואחא לעקתא מתילד.
[4]) Num. 26, 9.
[5]) C. H. verschrieben : מצנרע הונו; ebenso C. Mn. : מצניע הוא. Aus der Vereinigung beider Lesarten ergibt sich als richtig : מצניע הונו.
[6]) C. Mn. fehlerhaft : גוהה.
[7]) Hosea 5, 13.
[8]) K. ס״ה S. 87, rad. גהה.
[9]) Ps. 109, 16.
[10]) Dan. 8, 7 ; 11, 11 (ויתמרמר).
[11]) Num. 31, 28. 41.
[12]) C. H. ולא להכות.
[13]) Ke-thibh : וְקַר
[14]) C. Mn. ויש אומרים.
[15]) C. H. verschrieben : כו כוא.
[16]) Vgl. zu diesen Erklärungen K. ס״ה S. 416, rad. פרד.
[17]) C. H. : כי.
[18]) Verbunden mit v. 2.

אינ[1]) מי שמתיחד בעצתו על דרך תאותו בכל מענה יכשל, אומ' שאם תהיה לו עצה באי זה דבר שיהיה, ומתיחד בעצתו ויבקש לעזרה על דרך ותאוה[2]), הוא נכשל בכל אשר ימעון בו על תאותו, כלומר שהוא מוען בשרק שקר[3]) ויכשל בכל דרכיו[4]), הלא תראה שאמר[5]) אחריו על דרך הביאור לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו, כלומ' שהוא רודף אחר[6]) מה שיראה לו ומה שעולה במחשבתו בלבד מבלי עיון ולא ברור. **4** [מים עמקים] מכונסים דומים[7]) דבריו של אדם, כי הם[8]) באים מהלב, אבל [מקור חכמה] דומה לנחל נובע. **5** [שאת פני רשע] בדין [לא טוב] וגם לא [להטות] דין הצדיק, כענין מצדיק רשע ומרשיע צדיק[9]). **6** [למהלמות] מן והלמה סיסרא[10]). **8** [דברי נרגן] נראים כמכות קלות שמכים[11]) במקל וסוף שירדו חדרי בטן. **9** [וגם מתרפה[12])] כמו לב מרפא[13]), כלומר שהוא לא יעשה רעה וגם לא ישחית דבר, מכל מקום גורם ההמנע והרי הוא אחר[14]) למשחית[15]). **10** [בו ירוץ צדיק] ומיד הוא נשגב ולא יפחד מאחר. **11** [וכחומה נשגבה] בנויה [במשכתו] רצפת אבנים חזקה מן ואבן משכית[16]) כן הונו[17]) של אדם, ע"א ממונו שהוא ממון בחדרו, וזהו משכית, מן שכיות החמרה[18]). **14** [רוח איש] כשיש לאדם לב שמח[19]) יסבל כל המכות שיגיעו לו מבחוץ, [יכלכל] יסבול, כמו נלאיתי כלכל[20]), אבל אם רוח האדם[21]) [נכאה], כלומר דואגת, [מי ישאנה], מי יוכל לכלכלה. **16** [מתן] שיתן האדם [ירחיב לו] מקום, כלומר יבין לו מקום רחב, כי הכל יכבדו אותו לנדיבותו. **17** [צדיק] נראה [הראשון בריבו] שם הפעל, והדין יסבור

---

[1]) Wörtlich in G. ס"ה S. 411, rad. פרד.
[2]) Lies mit ס"ה a. a. O.: התאוה.
[3]) Beide HSS. unrichtig. Lies mit ס"ה a. a. O.: בשקר על השקר.
[4]) ס"ה a. a. O: דבריו.
[5]) ס"ה a. a. O.: שהוא אומר.
[6]) ס"ה das.: אחר.
[7]) C. Mn.: רואים.
[8]) C. Mn. irrthümlich: אם.
[9]) Spr. 17, 15.
[10]) Richter 5, 27.
[11]) C. H. verschrieben: שמקים.
[12]) C. Mn.: מתרפא.
[13]) Spr. 14, 30.
[14]) In C. H. Schreibfehler. Lies mit C. Mn. und Bibeltext: אח.
[15]) In beiden HSS. ist hier ein leerer Raum von etwa zwei Zeilen, um den Unterschied zwischen כסיל ,רשע und צדיק auch äusserlich zu kennzeichnen.
[16]) Lev. 26, 1.
[17]) In beiden HSS. Schreibfehler: חונו.
[18]) Jes. 2, 16; C. H. irrthümlich: שיכות החמדה.
[19]) C. H. verschrieben: שמה.
[20]) Jer. 20, 9.
[21]) C. Mn. falsch: האדמה.

שהדין עמו, וכשיבא חבירו ויכזיבהו הדין[1]), חוקר הדין ויראה שהוא הפכו לפעמים. 18 [ובין עצומים] אנשים רבים, כמו עצום ורב[2]). 19 [אח נפשע מקרית עז] מאחיו[3]) ומבית אביו שהם לו כקרית עוז, [ומדינים[4])] יולדו ביניהם חזקים ועבים [כבריח ארמון] הבירה הגדולה, ויתכן היות אח אוי[5]) לו לנפשע כול'. 24 [איש] בעל [רעים] רבים סופו [להתרועע], כמו התרעעה הארץ[6]), כי ישען עליהם ורובם משענת קנה רצוץ[7]), [ויש אהב] אחד מאלף והוא [דבק] עם רעהו יותר מהאח.

יט.

2 [גם בלא דעת] היות הנפש לא היה דבר נאות ומתקבל, ואם יש לו דעת והוא אץ ברגלים, פי' מחיר, כמו ויאיצו המלאכים[8]), סופו להכשל ולחמא. 4 [הון יסיף] לאדם רעים, והדל אפי' מרעהו הראשון [יפרד] ממנו. 6 [רבים יחלו פני נדיב] שיתן להם משלו, [וכל הרע] אפי' הרעים הנאמנים [לאיש מתן] שנותן מהרה מבלי בקשה. 7 [כל אחי רש שנאהו], כל שכן רעיו שאינם קרובים [רחקו] עד למרחוק, [מרדף אמרים] מי שהוא רודף אמרים שלא יהיו, וסמך אותו לרש, כי הרש גם כן לא יתן לריעיו כי אם דברים ולפי הכתוב בפנים[9]). 8 [למצא טוב], כי מלת אהב מושך עצמו ואחר עמו. 11 [שכל אדם] גרם שהאריך אפו. 13 [ודלף מרד] בבית, אחת הנה ואחת הנה, כן הוא מדייני אשה. 14 [בית והון] אפשר לאדם לנחול מאבותיו. 16 [שמר מצוה] שצוהו אבותיו ומדריכיו, שומר נפשו שלא תאבד, ובוזה, מן ויבז[10]), כלומר מי שמבזה דרכיו ואינו חושש ללכת בהם, או שעושה מעשים נבזים, סופו למות באין מוסר. 17 [מלוה ה'] מי שחונן הדל, לפי שאינו בוטח שיפרענו לעולם, אם כן כשהלווהו סמך על השם; וציוו 19 [גדל[11])] חמה] מחובר לפסוק עליון, כלומר לא תגדל חמתך, כי אם תצילהו ולא תהרגנו בפעם ראשונה, עוד תוסיף ליסרו פעם שניה, פ"א מי שהוא גדול חמה, סופו לשאת עונש, כי אם תצילהו פעם אחת מן העונש, עוד תוסיף חמתו להתגדל עד שישא עונש, ותו[12]) תוסיף, סימן הנקבה שלא לנכח. 20 [למען תחכם באחריתך],

---

[1]) Richtig: ויכזיבהו בדין.
[2]) Deut. 26, 5.
[3]) In C. Mn. fehlt: מאחיו.
[4]) Kethibh: וּמְדָנִים.
[5]) C. H.: או.
[6]) Jes. 24, 19.
[7]) II. K. 18, 21. (משענת הקנה הרצוץ).
[8]) Gen. 19, 15.
[9]) Vgl. Raschi z. St.
[10]) Gen. 25, 34.
[11]) Kethibh: גרל.
[12]) „ותו" ist dittographirt (vom folgenden תוסיף).

אבל בלי מוסר לא יוכל להתחכם. 22 [תאות אדם] למצא חסד הגאות לו. 23 [ושבע ילין בל יפקד רע] זהו שכר[1]) חצי הפסוק הראשון[2]). 24 [בצלחת] כלי הוא, צנצנת[3]) תרגו' צלוחית והקבוץ צלחות, בדודים ובצלחות[4]), בואּ[5]) וראה כמה קשה העצלנות. 26 [יבריח אם] חסר רי. 27 [לשמע מוסר] שיגרום לך [לשנות[6]) מאמרי] פי, או יהי' פי' [חדל בני] מהצטרך תמיד למוסר, כלומ' לא תשגה שתצטרך אל מוסר. 28 [עד בליעל יליץ] ילעיג, מן לצים[7]), כלומ' ילעיג מן[8]) המשפט, כי הדיין יפסוק הדין על פי העדים, אי"נ[9]) כלומר העד המעיד שקרים אומר כי כמשפט הוא מעיד ומצדיק בתחבולותיו את עצמו וחושב להנצל מעון, [ופי רשעים] בולע האון ואוכל אותו, ויתכן היותו מן כבלע את הקדש[10]), שמכסה האון שעושה, ר' דוד קמחי עד[11]) בליעל יתקן עדותו כמשב דבריו, ואעפ"ש שהם שקרים, יתקן כאלו הם אמת, ופי רשעים יכסה השקר במשב מענותי[12]).

(Schluss folgt).

Noch ein Wort über die jüngst in Krakau aufgefundenen Grabschriften.

Von **F. H. Wetstein.**

Gern komme ich dem Wunsche des Herausgebers dieser Monatsschrift nach und gebe hier eine Anzahl von Nachträgen, Berichtigungen und Ergänzungen zum Abdruck der von mir auf dem alten jüdischen Friedhof in Krakau aufgefundenen Grabschriften, den Herr B. Frieberg im vorigen Jahrgang (S. 357—365) veranstaltet hat.

---

[1]) C. Mn. verschrieben: שבר; lies mit C. H.: שכר (geht auch aus den Erklärungen zu dieser schwierigen Stelle hervor).
[2]) Raschi z. St.
[3]) C. H. irrthümlich: צננת; vgl. Onkelos zu Ex. 16, 33.
[4]) II. Chr. 35, 13 (ובדודים ובצלחות).
[5]) C. Mn. fehlerhaft: הוא.
[6]) Beide HSS. Schreibfehler: לשנות.
[7]) Psalm 1, 1 u. s. w.
[8]) C. Mn. בין.
[9]) Vgl. G. מ"ה S. 243, rad. לוץ.
[10]) Num. 4, 20.
[11]) In C. Mn. steht statt "עד": "פי". Meiner Ansicht nach könnten beide Lesarten vereinigt werden: פי' עד וכו'.
[12]) Vgl. K. מ"ה S. 259, rad. לוץ.

Wenn zunächst die offenkundige Thatsache, dass die betreffenden Grabsteine von mir aufgefunden worden sind, eines Beweises bedürfte, so genügte es, auf das eigene Zeugniss des Herrn Samuel Landau, „dessen erfolgreichen Bemühungen Herr Friedberg (a. a. O.) die Entdeckung der Monumente“ zuschreibt, hinzuweisen. In der Wochenschrift „Hamagid“ (Jahrgang 1900, Nr. 33 u. 34, S. 390) hat Herr Landau selber ausdrücklich erklärt, dass ich der Erste gewesen sei, der auf die bisher unbemerkt gebliebenen Inschriften aufmerksam gemacht habe.

Mich mit der Weise der schriftstellerischen Thätigkeit des Herrn Friedberg im Allgemeinen auseinander zu setzen, wird sich eine andere Gelegenheit finden. Für heute beschränke ich mich auf das mir vorliegende Gebiet und begnüge mich damit, seine Abschriften und deren Deutungen, wo es nöthig ist, zu vervollständigen und richtig zu stellen. Bei der Anfertigung meiner Copien habe ich mich der peinlichsten diplomatischen Genauigkeit befleissigt und glaube dafür bürgen zu können, dass die Inschriften wörtlich so, wie ich sie hier wiedergebe, und nicht anders lauten. Ich habe die Epitaphien nach der Zeitfolge geordnet und füge [in Klammern] die Friedberg'sche [Fr.] Zählung hinzu.

I. [= Fr. I, S. 358].

פה
טמונה אשה
הגונה כל מעשיה
היה באמונה מרת גישל
בת ר' משה א . . ערבך ז"ל
כל עין תזל: נדיבה הייתה
לעניים כל ימי חיית'
לבית הכנסת השכימה
והעריבה בשיבה טובה
הלכה לעולמה
ביום ראשון כ"ז
סיון שי"ב לפר"ק
עם ש' צ' ע' בגן עדן

In der fünften Zeile sind die Buchstaben א . . ערבך deutlich lesbar und ganz zweifellos zu אויערבך zu ergänzen. Dass es sich hier um die Grossmutter des R. Mose Isserles (רמ"א) väterlicherseits handelt, kann einem Zweifel nicht unterliegen.

In dem Gedenkbuch der Synagoge, die den Namen des R. M. Isserles trägt, findet sich (fol. 20a) folgendes Seelengebet: יזכור אלהי' נשמ' הנכבד ר' יוסף ז"ל ונשמת אשתו הצנועה מ ר ת נ ו מ ל ב ת ר' מ ש ה ז"ל שהלכו לעולמם בעבור שבנו הקצין והנדיב ר' ישראל ב"ר יוסף ז"ל נתן צדקה בעד הזכרת נפשם עולמית בשכר זה תהא נשמת' צרורה בצרור החיים עם נשמת אי"י שרי"ל ועם שאר צדיקים וצדקניות שבגן עדן אמן. Und dem entsprechend daselbst fol. 28a die Eintragung: ר' הקצין והנדיב ר' יוסף ואשתו מרת גיטל בת ר' משה ז"ל. Dass aber ישראל בר יוסף ז"ל der Vater des R. Mose Isserles gewesen sei, ist bekannt. R. Isserl's Mutter, Gitel, Tochter des R. Mose Auerbach, starb demnach am 19. Juni 1552.

II. [= Fr. II, S. 359].

הוי על שבר בת : עמי
והלילה : איכה יועם
הזהב הסגולת : הרבנית
מר' גולדה ז"ל בת מוהר"ר
שכנה יי"ן : ראש הגולה.
בכל מעשיה ומדותיה
היתה מהוללה. בת עשרים
כבת מאה לא נמצה בה
עולה. לזכרונה הטוב
הושם זאת מצבת אבן
על תילה. עד יקומו שוכני
עפר בגילה. שנת שי"ב.
לפרק י"א ימים לירח
סיון היתה זאת הבהלה
תנצב"ה
עם ש' צ' ע'
בגן עדן
אמן סלה

In Zeile 8 steht im Text נמצה, wofür natürlich נמצא zu lesen und nach Mal. 2, 6, obwohl das Subject ein Femininum ist, beizubehalten ist. Nach der bisherigen allgemeinen Annahme[1]) hätte R. Mose Isserles ein Alter von etwa f ü n f z i g Jahren erreicht und bei seinem Tode eine Lehrthätigkeit von etwa 33 Jahren hinter sich gehabt. Die Aus-

[1]) עיר הצדק, S. 4. כלילת יופי I, 17 b.

sagen der vorliegenden Inschrift widersteiten dem, wie es scheint. Bekanntlich war Golde, die Tochter R. Schechna's von Lublin, des Meisters und Schwiegervaters des R. Mose Isserles, die erste Frau des berühmten Krakauer Gelehrten. Da sie nun am 3. Juni 1552 im Alter von zwanzig Jahren verstorben ist und man mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen darf, dass ihr 1572 verstorbener Gatte nicht wesentlich älter als sie selber gewesen sein wird, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Lebensdauer und die Lehrthätigkeit des R. Mose Isserles um je ein Jahrzehnt kürzer anzusetzen ist. Mit dieser Ansetzung stimmte der Bericht des David Gans, der bekanntlich ein Schüler des R. Mose Isserles gewesen ist, und in seiner Chronik[1]) mittheilt, dass sein Lehrer „etwa zwanzig Jahre in Krakau" thätig gewesen sei, sehr wohl überein.

Wenn wir ferner sehen, dass die Verstorbene (Zl. 3 der Inschrift) ausdrücklich als רבנית bezeichnet wird, so gewinnen wir damit einen bestimmten Anhaltspunkt dafür, dass R. Mose Isserles bereits im Jahre 1552 Rabbiner (רב) in Krakau gewesen ist. Seine eigene gelegentliche Bemerkung[2]) über eine von ihm in Krakau im Trauerjahre um seine Mutter (1553) vollzogene Trauung, bei der er „nach der Weise des Gemeinde-Rabbiners" die üblichen Segenssprüche verrichtete, ist demnach in prägnantem Sinne[3]) zu verstehen. Damit verträgt sich sehr wohl die von Dembitzer[4]) ermittelte Thatsache, dass es damals das Amt eines אב"ד bei der Krakauer Gemeinde noch nicht gegeben habe. Die akademische Lehrthätigkeit in seinem Lehrhause war und blieb seine Hauptbeschäftigung, gerade so wie sein gleichzeitiger, nachmaliger Schwager R. Joseph b. Mordechai Gerschon ha-Cohen in erster Linie der Vorsteher einer Lehranstalt war. Dabei wurden jedoch alle Amtshandlungen, die nach dem üblichen Verstande des Wortes dem Rabbiner der Gemeinde zufallen, von jedem von Beiden vollzogen.

Uebrigens erklärt sich die Thatsache, dass R. Mose Isserles in seinen Werken R. Schechna von Lublin, bald „seinen Lehrer und Schwiegervater", bald nur „seinen Lehrer"

---

[1]) צמח דוד I, zum Jahre 5332.

[2]) יו"ד דרכי משה zu c. 391, Nr. 2.

[3]) Gegen M. Weissmann-Chajes und J. M. Zunz, עיר הצדק, S. 5 u. Zusätze S. 24, Nr. 21.

[4]) כלילת יופי I, 6a, 7a.

nennt[1]), und R. Joseph ha-Cohen bald mit dem Zusatz: „mein Schwager", bald ohne diesen Zusatz erwähnt[2]), sehr einfach aus dem wechselnden verwandtschaftlichen Verhältniss, in welchem er zu diesen beiden Gelehrten gestenden hat. Nach dem Ableben der ersten Frau, als er in zweiter Ehe die Schwester des R. Joseph ha-Cohen heimgeführt hatte, unterlässt er es natürlich, R. Schechna als seinen Schwiegervater zu citieren und vergisst niemals R. Joseph ha-Cohen als seinen Schwager zu bezeichnen.

III. [= Fr. VII, S. 361].

זאת מצבת אמי היקרה מלכה ב"ר . . .
בעשרה
במבת : משוש
לבינו שבת :
מרבדים שש ואר[גמן]
עשתה : לא ת[ירא]
משלג ביתה : כ[י]
פרשה לעני כפה :
היתה כאניות בסחרה
בנעורותה : בחכמה
בענוה חיתה : אמי
פרחה רוחה נשמתה
שנת שִׁבֵּי אֹליו . . .
. . . . . .

Die Inschrift bezieht sich offenbar auf die Mutter des R. Mose Isserles, die demnach am 10. Tebeth 313 = 27. Dezember 1552 gestorben ist. Demgemäss ist am Ende der ersten Zeile der Name אלעזר zu ergänzen. Von selbst ergiebt sich die Hinzufügung der am Ende der fünften, sechsten und siebenten Zeile undeutlich gewordenen Buchstaben. Dagegen ist mir das letzte Wort der dreizehnten Zeile und die ganze vierzehnte Zeile bisher völlig unlesbar geblieben. Die meisten Wendungen der Grabschrift sind dem alphabetischen Liede am Ende der Spr. Sal. c. 31 unter akrostischer Anlehnung an den Namen Malkah (v. 22. 21. 20. 14) entnommen. Die

[1]) Vgl. z. B. דרכי משה zu יוד c. 110, Nr. 4; zu אוח c. 650, Nr. 8; RGA. Nr. 30. 44. 45.

[2]) Vgl. z. B. דרכי משה zu אוח c. 467, Nr. 11; RGA. Nr. 111.

Verstorbene war die Gattin des R. Israel Isserl, der nach seinem Schwiegervater auch R. Israel Lasers genannt wurde, und die Mutter des R. Mose Isserles. Nach ihrem Tode erbaute ihr Mann im Jahre 1553 mit den von ihr hinterlassenen reichen Mitteln das bekannte Bethaus, das den Namen ihres Sohnes trägt. An der Südwand dieses Bethauses befindet sich folgende Inschrift:

האיש ר' ישראל בר
יוסף ז"ל עוז התאזר:
לכבוד הקב"ה ולזכר
אשתו מלכה בת ר'
אלעזר : תנצב"ה בנה
מנכסי עזבונה ב"ה
זה מקום בית אל
לפרס ולפרשת*
...
שובה ה' רבבות
אלפי ישראל*

Die Sterne am Ende der achten und zehnten Zeile finden sich ebenso in der Inschrift. Im Gedenkbuch der hiesigen חק"ק (fol. 17a) findet sich die Eintragung ונשמת מר' מלכה דינא בת ר' אלעזר[1]) ז"ל בעבור שנתן לצדקה בשכר זה תהא נ"צ ב"ה עם נשמת

[1]) Wenn Herr Friedberg in seinem לוחות זכרון ס', S. 40, Nr. 29 annehmen möchte, dass der Vater vielmehr Eliëser geheissen hätte, so ist gegenüber der wiederholten Erwähnung des Namens in den verschiedenen Gedenkbüchern in der Form אלעזר und im Hinblick auf den Zunamen לאזרש, den sein Schwiegersohn R. Isserl führte — vgl. zum Ueberfl. die Angabe Friedbergs selber a. a. O. S. 41 — diese Vermuthung unhaltbar. Ebenso unmöglich ist es, diesen R. Eleasar mit R. Eliëser Schrenzel aus Lemberg, wie Friedberg a. a. O. S. 38, Nr. 26 unter Berufung auf die Abhandlung שם ושארית des Joseph Cohen-Zedek (im Ozar ha-Sifrut V, S. 64) thut, zu identificieren. Denn nirgends findet sich bei unserem Eleasar, der, trotz der gegentheiligen Behauptung Friedbergs (S. 38, 39), in allen Eintragungen consequent so und nicht anders genannt wird, der Zuname Schrenzel. Dazu kommt, dass R. Isaak, der Enkel R. Eleasars und Bruder des R. Mose Isserles, der (nach den Angaben auf seinem Grabstein und im Gedenkbuch der חק"ק) 1585 als Gatte und Vater, ja vielleicht als Grossvater, gestorben ist, unmöglich der Namensträger desjenigen R. Isaak Schrenzel gewesen sein kann, der erst im Jahre 1582 ein Bethaus in Lemberg erbaut hat, wie Cohen-Zedek u. Friedberg zur Unterrtützung ihrer Identification annehmen wollen.

אברהם יצחק ויעקב שרי"ל ועם שאר צדיקים וצדקניות שבנן עדן ונאמר אמן, und im Gedenkbuch der Synagoge des R. Mose Isserles (fol. 19b) folgender ausführlicher Vermerk: יזכור אלהי' נשמ' הצנועה והגבירה מר' דינה מלכה בת ר' אלעזר ז"ל שהלכה לעולמה בעבור שבעלה הקציז והגדיב ר' ישראל ב"ר יוסף ז"ל נתן צדקה בעד הזכרת נשמתה עולמית בשכר זה תהא נשמתה צרור' בצרור החיים עם נשמת אי"י שרי"ל ועם שאר צדיקים וצדקניו' שבנן עדן אמן. Dass die hier erwähnte מלכה mit der מלכה דינא oder מלכה des Grabsteines identisch sei, ist nicht zu bezweifeln.

IV. [= Fr. XI, S. 363].

סה נקבר הנבבד
והנעלה איש נאמן
נבאי צדקה:
מהר"ר ישעיה בן
משה ז"ל מק"ק:
באר. תהא נפש
אבינו צרורה ב' ה'
יום ב' י"ג
טבת שנת
של"ב לפ"ק

Die letzten vier Zeilen der Inschrift hat Herr Friedberg entweder fortgelassen oder abzuschreiben vergessen. Dadurch ist der Verstorbene fast zwei Jahrhunderte jünger geworden. R. Jesaia b. Mose aus Bar starb nicht im Jahre 1741, sondern vielmehr am Montag, 13. Tebeth[1]) 332 = 30. Dezember 1571. In der That wird er im Gedenkbuch der חק, (fol. 33b) unter den in diesem Jahre Verstorbenen aufgezählt. Die Notiz über ihn lautet: יזכור אלקי' נשמת מהר"ר ישעי' בר משה שתהא נשמתו תנצב"ה עם אי"ו שרי"ל ושאר צדיקי' שבנן [עדן] ונאמר אמן.

V. [= Fr. IV. S. 360].

יום ב' כ"ג טבת
סה גינז: נולד בע
יר גינז: ומשה היה
עניו: לא נם לחה ול'
כהתה עיניו: מלא
ימיו ושניו: צדיק היה

[1]) In der Datierung steckt jedenfalls ein Fehler, da der 13. Tebet 332 ein Sonntag war.

בכל עניניו : תמים כל
רעיוניו : ר׳ משה בר
תנחום ז״ל יאכל פריו
נוצר תאניו : תנצב״ה
כ״ג טבת של״ז

In Zeile 4 steht ausdrücklich עניו und nicht שניו, wie Herr Friedberg gelesen hat. Der Verstorbene wird im Gedenkbuch der ח״ק (fol. 37b) mit den Worten: ונשמת ר׳ מישל ב״ר תנחום ז״ל erwähnt.

VI. [= Fr. IX, S. 362].

הנאהבים והנעימים מעולם לא נפרדים :
שני תאומי צבייה בבטן אחת נוצרים :
המה הגבורים ביראת שמים : בתורה
מצאו ידיה ורגלים : הראש הר״ר נפתלי
בר משה קל ברגליו כאחד הצביים : לע
שות רצון קונו בלי עצלתים : נבאי צדקה
ביקור חולים גמר מתא מהיר כמים :
אבינו הר״ר בנימן זאב לא כלו בם
ידים : להעלות שבחיו על ספר וספריים :
זקן רגיל פרקו נאה ש״ץ מרוצה ארבעים
שנה ושנתים : קול לו קול אליו קול הדר
קול משובח קול נאה בהדירים : מספר
ימיהם שניהם מלאים סולת וסלתים : כל
שומעיהם יוזלו דמעה דמעותים : על
שניהם הלכו לעולמם למקום בית אל
עולם החיים : בכן אנחנו הבאים עפעפנו
יזלו מים : על פטירת אבינו הר״ר וואלף
חזן והתורני הר״ר הירש אשר לקינו
במריים : הר״ר הירש נפטר במיתה
הגונה יום ו׳ כ״ב תמוז שמ״ה והר״ר וואלף
חזן נפטר ליל ו׳ כ״ז מר חשון לפרט
שמ״ז הולך למרחקי תנצב״ה.

Demnach starb der Almosen-Vorsteher R. Naftali Hirsch b. Mose am Freitag, 22. Tammus 345 = 19. Juli 1585 und sein Bruder R. Benjamin Seeb Wolf, der 42 Jahre lang das Amt des Vorbeters bekleidet hat, in der Nacht zu Freitag,

26.[1]) Marcheschwan 346 = 18. November 1585. Das Monument befindet sich neben dem Grabstein des R. Isaak b. David ha-Cohen Spira, des Schwiegervaters R. Meirs von Lublin, der hier als Lehrhaus-Vorsitzender im Jahre 1582 gestorben ist, woraus sich schliessen lässt, dass beide wohl zu den angesehenen Gelehrten unserer Vaterstadt gehört haben werden. Die letzten s e c h z e h n Zeilen der Inschrift hat Herr Friedberg überhaupt nicht mitgetheilt. Seine Identification R. Naftalis mit dem 1727 erwähnten Gemeinde-Vorsteher R. N a f t a l i h a - L e v i ist selbstverständlich unmöglich.

VII [= Fr. VIII. S. 362].

שנת שנ״א לפ״ק
פה
נמצן : איש
נאמן : הוא הח׳
הר״ר בנימן : בן
מהר״ר אליקום :
שמו נודע בשערים :
במשא ובמתנו
היה באמונה :
כאשר לכל ידועה
: בזכות זה תהיה
נפשו צרורה : בצרור
החיים

Herr Friedberg hat nicht nur die wichtige Jahreszahl sondern auch die letzten fünf Zeilen der Inschrift fortgelassen. Im Gedenkbuch des חי״ק heisst es von dem Verstorbenen (fol. 47a). ונשמת החר בנימן בן מהר״ר אליקים ז״ל יום ד׳ פ׳ בלק י״א תמז נש״א לפ״ק. Demnach starb Benjamin b. Eljakim oder Eljakum am Mittwoch, 3. Juli 1591.

VIII. [= Fr. V, S. 360].

קול ברמה נש
מע בכי נהי תמרורים :
רחל מבכה בניה היתמ׳
אובדים : נפל עטרת ראש

[1]) Vermuthlich ist כ״ו statt כ״נ zu lesen, da der 26. ein Montag war. Der Sterbetag wäre demnach der 15. November 1585.

זה נשמע למרחקים : אי
צדקת אי צנועה ורחמנית
על עניים : בענוה וקדושה
עלית על כל הנשים :
רחל נאלמה והובאה
פה לקברים : מנוחתה
כבוד ת' נ' צ' ב' החיים : הי'
חסידה צדקת מרת רחל
אלמת (!) הגאון מהר"ר אליע
זר אשכנזי ר"ח ניסן
שנ"ג תנצב"ה

So lautet die vollständige Inschrift. Das Wort אלמת, Zl. 13, ist verschrieben für אלמנת. Aus dem Umstande dass die Verstorbene weder hier noch im Gedenkbuch der ח"ק (fol. 49a) als רבנית bezeichnet wird, geht hervor, dass ihr Gatte hier nur als einfacher Privatmann gelebt hat, — zugleich ein neuer Beleg für den Nachweis des J. M. Zunz in עיר הצדק S. 21. Da nun, wie Dembitzer (כלילת יופי, I, 6ab) beweist, vor den Tagen des רמ"א der Titel eines Rabbiners hier überhaupt nicht üblich gewesen ist, und, wie oben (S. 168) nachgewiesen ist, auch die Frauen der damaligen Vorsitzenden eines Lehrhauses als „Rabbinerinnen" bezeichnet werden, so wird man zu der Annahme berechtigt sein, dass R. Eliëser Aschkenasi hier auch nicht an der Spitze eines Lehrhauses gestanden habe. Zu den hier verstorbenen Familienangehörigen des berühmten Mannes gehörte übrigens auch sein Schwiegersohn R. Simon Simmel b. R. Chajjim פרענמ, von dem wir im Gedenkbuch des ח"ק (fol. 61a) lesen: ונשמת הר"ה שמעון זימל בר חיים פרענמ חתן הגאון אלעזר אשכנזי ז"ל יום ג' י"ז סיון שם"ז. Die Grabschrift R. Eliëser Aschkenasi's hat übrigens Herr Friedberg (לוחות זכרון, S. 82), wie der Augenschein lehrt, nicht sowohl aus Wolf, bibl. hebr. IV, p. 1211, als vielmehr aus עיר הצדק, S. 175, Nr. 12 abgedruckt, ohne diese letztere Quelle zu nennen.

IX. [= Fr. VI, S. 361],

יום ב' כ"ב השון שע"א
לפ"ק פה
מנונה אשה חשובה
סעריל בת שמואל
יצחק ר' איסרלש

כל ימיה היתה צ
צנועה בזכות זה
ת"נ צ"ב ה"ח אמן

Bei Friedberg fehlt die letzte Zeile der Inschrift. Dass die Verstorbene eine Brudertochter des R. Mose Isserles gewesen sei, obwohl ihr Vater hier Samuel Isaak anderweitig aber nur Isaak genannt wird, bezweifelt Herr Fr. mit Unrecht. Derartige Abweichungen in der Benennung desselben Mannes sind in den steinernen und papierenen Urkunden des 16. u. der späteren Jahrhunderte eine alltägliche Erscheinung[1]). Im Gedenkbuch des ח"ק z. B. heisst der Schwiegervater des R. M. Auerbach (des Vfs. des ס' עשרת זקנים) einmal (fol. 112a) nur Loeb und wenige Seiten später (fol. 114b) Joseph Jehuda Loeb. Auch des letzteren Vater wird einmal bloss Mose, ein andermal „Aharon Mosche" genannt[2]). Dazu kommt im vorliegenden Fall, dass das Grab sich in der Nachbarschaft der übrigen Verwandten des R. Mose Isserles, derjenigen seiner Frau Golde (oben S. 167), seiner Grossmutter Gitel (ob. S. 166), seines Vaters, seines Bruders, seiner Schwester und seiner eigenen befindet. Unmittelbar neben ihr ist noch dazu die Ruhestätte der מרת מרים בת ר' יצחק ר"א [ר' איסרלש]", von der feststeht, dass sie ihre Schwester und die Brudertochter des רמ"א gewesen ist.

X. [= Fr. X, S. 362].

מפי כל בן ובת
הונות קינות רבת : נדול ושר
התורה מוצא' שבת : הלך הגאו'
מוהר"ר קאפיל בן . . . .
לחדר משכבתו : וקרא קריאת
שמע על מטתו : בפתחו כפתו ארב
. . . . . למדו

So lautet wörtlich genau der jetzt leserliche Rest der Inschrift. Zl. 1—3 u. 5—6 sind deutlich lesbar. Am Ende der 4. Zeile fehlen 1 oder 2 Wörter. Von der 7. Zeile ist nur das Schlusswort למדו zu entziffern. Von Zl. 7 an wird

[1]) Vgl. z. B. meine קדמוניות מפנקסאות ישנים, S. 36. Dort lautet eine Unterschrift: אלי' בלא"א מוהר"ר ישראל יוסף משה סנ"ל שליט"א ליפשיץ. Und S. 48, Nr. 26 lesen wir: אלי' בן מו"ה משה סנ"ל ליפשיץ. An der Identität der Personen ist nicht zu zweifeln.

[2]) Vgl. דברים עתיקים, S. 23, Anm. 2.

der Rest nach Wolf, bibl. hebr. IV, 1206 wie folgt zu ergänzen sein.

לו הרוצח וחרב ותחת למדו :
ויתקעהו בבטנו בידו : ונפל מת
ארצה במעמדו : רצחו נפש בלי
פשע : לא שינה בו הרוצח חרשע

Die Anmerkungen des Herrn Friedberg zu dieser Grabschrift (a. a. O. S. 363) enthalten nichts Neues und geben nur die Bemerkungen Halberstams zu עיר הצדק, S. 181, Nr. 33 wieder, ohne diese zu erwähnen.

„Von verschiedenen weniger sachverständigen Personen sind die neuen Inschriften bereits copiert worden", sagt Herr Friedberg (a. a. O. S. 357). Das Urtheil über seine eigene Zuverlässigkeit und das Maass seiner eigenen Sachverständigkeit kann ich nach diesen Proben getrost dem Urtheil der wirklich sachkundigen Leser überlassen.

Ein Amulet der Sammlung Strauss*).

Von **Albert Wolf.**

Im XXIII. Band der „Revue des Études Juives" (S. 136 ff.) beschreibt Moïsé Schwab unter der Ueberschrift: Les medailles de la collection Strauss, neben anderen Stücken ein Amulet unter No. 3, und weiterhin (S. 317) giebt Güdemann unter der gleichen Ueberschrift eine Verbesserung der von Schwab gegebenen Lesung der Inschriften dieses Stückes. Es scheint keinem Zweifel unterworfen zu sein, dass das in der Strauss'schen Sammlung vorliegende Exemplar dieses Amulets, ebenso wie die 2 weiteren im Münzcabinet der Pariser Nationalbibliothek befindlichen Exemplare, die Schwab ebenfalls vorgelegen haben, von sehr schlechter Erhaltung sind. Doch auch das im Besitz von Güdemann befindliche Exemplar dürfte bei weitem nicht so vorzüglich erhalten sein, wie die 2 jüngst in meine Sammlung gelangten Exemplare, nach denen die richtige Lesung unschwer zu geben ist.

---

*) Berichtigung. In dem Artikel: „Zwei auf Judentaufen bezügliche Medaillen" (44. Jhrg., S. 539 f.) ist versehentlich der Wortlaut der Randschrift der dort zur Beschreibung gelangten zweiten Medaille nicht mitgetheilt. Die Randschrift lautet: WENN DIE MAUS DIE KATZE FRISST DANN WIRD EIN JUD EIN WAHRER CHRIST.

Das Stück zeigt auf der Schauseite 4 concentrische Kreise, über welche ein an der Spitze ausgespartes Pentagon gelegt ist. In der Mitte zeigt sich das Haupt Christi mit der Glorie, von vorn gesehen. Darunter liest man: לחם סנים (Schwab hat: הסנים). Ueber dem äussersten Kreis befindet sich von einem Perlkreis umgeben eine ringsum gehende, mit einem kleinen † beginnende Umschrift. Schwab giebt dieselbe folgendermassen wieder: »assemblages bizarres de lettres: תהשמאשו (מחשמה ?), קואו, יהוה, עוקביה. Puis, des fragments des versets d'Exode, III. 15; Psaumes, LXXII. 17, et Isaie, IX. 5. En plus petite circonférence, les mots: Yoatsel, Gabriel; richesse, paix". Güdemann stellt diese Lesung richtig, und die Umschrift lautet thatsächlich so wie dieser angiebt: (Jirmija 23. 6) וזה שמו אשר יקראו יהוה צדקנו dann folgt Ps. 72, 17.: יהי שמו לעולם לפני שמש ינין שמו und weiter folgt (Jesaja 9. 5): ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום. Zwischen dem ersten und dem zweiten Kreis, über der Basis des Pentagon lesen Schwab und Güdemann richtig die Namen: יהושיעה / יהושוע / יהשוה / ישוע / ישו. Unter der Basis des Pentagon lesen die Genannten ebenfalls beide richtig (Exod. 3. 15.): / זיכרי / וזה / לעלם / שמי / זה. Zwischen dem 2. und 3. Kreis findet Schwab: „les abréviations de mystère cabalistique: בי / כר / ילו / ב / ו / כ / ו/שיל. Güdemann hingegen liest: בר ילי כ־ז כ־ז של (oder בן) בז und sieht in ילי die kabbalistische Abbreviatur von: ישראל לא ידע oder von: ילאורך ימים. כזכז hingegen erklärt er, unter Hinweis auf: אור עינים von Elieser Zebi Safrin aus Kamarna, ed. Przemysl, 1882, s. v. als einen Gottesnamen. In Wirklichkeit aber wollte der Veranstalter dieses Stückes, in dem wir wohl sicher einen getauften Juden sehen dürfen, mit den 5 Worten dieses Kreises auf den Gottes s o h n hinweisen, und sind dieselben gewiss: שיל / (Ps. 72, 17) נין ינין / (Jes. 9. 5) ילד / בר / (Jes. 9. 5.) בן zu lesen. Zwischen dem 3. und dem 4. Kreis endlich lesen Schwab und Güdemann: נכש / נשכ / שה / שאו / והל. In Wahrheit aber will hier der Veranstalter auf das Gotteslamm hindeuten, und setzt hierzu die Worte: צאן / רחל / (Jes. 53. 7) שה / כשב / כבש auf das Amulet. Die Rückseite zeigt ein Quadrat, das durch 2 senkrechte und 3 wagerechte Striche in 12 Felder getheilt ist, in welchen das Tetragramm in den verschiedenen Buchstabenverstellungen wiedergegeben ist. Um dieses Quadrat ist noch ein zweites gelegt und der Zwischenraum auf allen 4 Seiten durch eine Umschrift ausgefüllt, die aber weder Schwab noch Güdemann erwähnen. Dieselbe lautet: / זה שמי לעולם

יהוה צבאות הוא שמו / יהוה שמו לעולם יהוה / אני יהוה הוא שמי.
Aussen an den 4 Seiten des Quadrats herum die vier Engelnamen: מיכאל / רפאל / גבריאל / אוריאל.

Das Originalstück (Bronce g u s s, 43 Mm.) dürfte wohl im 16. Jahrhundert entstanden sein; wurde aber, — anscheinend im 17. Jahrhundert — nach g e p r ä g t (Silber, hohlgeprägt, gehenkelt, 12 Gr.; Bronce 39 Mm.). Beschrieben wurde das Stück bereits von dem 1711 gestorbenen Rathsherrn und Kaiserlichen Rath Johann Sigmund von Haunold, in dessen „Theatrum Monetarium" (Hs. R. 666 der Breslauer Stadtbibliothek), der die Inschriften auch alle richtig gelesen und nur die Worte נין ינין nicht zu entziffern vermochte, was sich daraus erklärt, dass in beiden Worten das נ mehr einem ב, das י mehr einem ר gleichen. Beide Buchstaben sind jedoch auf diesem Stücke auch an anderen Stellen, wo über deren Bedeutung kein Zweifel möglich, in der ganz gleichen Form gegeben.

Nicht uninteressant ist übrigens, was Haunold über die Erwerbung des in seinem Besitze befindlichen Exemplares sagt: „Ad me Posnio ex Ungaria transmissum est Archetypon ibidem Orichalceum, unà cum relatione, demptum id esse Turcae captivo, qui in sacculo sollicite custoditum, ut rem sanctissimam, et tamquam probatissimum amuletum secum portavit, nec nisi cum ipsius vitae amissione, Caesareano militi, id solum, aurum esse opinatus, poscenti, concedere voluit". Der Umstand, dass der Soldat das Messingamulet für Gold hielt, lässt darauf schliessen, dass das Stück als es erbeutet wurde, noch ziemlich neu war und daher wohl erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts geprägt sein mag. Hiergegen könnte es vielleicht sprechen, dass Haunold vorher sagt: „ Thomas Bangius in Exercitationibus Philologico-Philosophicis pag. 195 eundem in typ. exhibet, sed abs. explicatione", da Bang 1600—1661 lebte; doch könnte seine Abbildung vielleicht ein Originalstück darstellen, was sich, wenn die Abbildung vorläge, leicht aus der Grösse ersehen liesse. Wenn ich übrigens nicht irre, so ist auch die mir leider nicht vorliegende Schrift: Dichiaratione di Don Angello Gabriello Anguissola, canonico regolare del Salvatore Lateranense, della Hebraica Medaglia detta Maghen David et Abraam. Milano 1617. Con licenza de' superiori. fol. VIII u. 49 pp. 4 Tafeln Abbildungen und 6 Textillustrationen der Erklärung des hier in Frage stehenden Amulets gewidmet.

Ein Aktenstück zur Geschichte der Juden in Hildesheim aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts.

Von Dr. Lewinsky.

In den „Denkwürdigkeiten der Synagoge von Aussee“ (Megillath Sedarim)[1]) berichtet Abraham b. Mordechai, dass im Jahre 5508 (= 1748) die feierliche Ueberführung einer von einem frommen Ehepaare jener mährischen Gemeinde, von Josua b. Zebi Hirsch und seiner Frau Esther, gespendeten Thorarolle in die dortige Betstätte bei der fanatischen Geistlichkeit des Ortes Anstoss erregte und beinahe eine Bestrafung der Gemeinde veranlasst hätte, da der Clerus in jenem religiösen Akte eine Nachäffung einer christlichen Procession erblickte. Bereits vierzig Jahre vorher hatte sich in Hildesheim der gleiche Vorgang abgespielt, der einen Beweis für die „religiöse Bedrückung“[1]) liefert, welcher die Juden dieser Bischofstadt vor fast zwei Jahrhunderten ausgesetzt waren. Ein verdienstvolles Mitglied der Hildesheimer Gemeinde Moses Goldschmidt, hatte 1707 „zur Ehre Gottes ein Neues Zehn Gebot“ (d. i. eine Thorarolle) für das Gotteshaus gespendet und die Weihegabe aus seiner in der Nähe des Tempels gelegenen Wohnung in festlichem Aufzuge unter einem Baldachin mit brennenden Lichtern und mit Musikbegleitung zur Synagoge bringen lassen. „Von dieser dem Gesetze Mosis erwiesenen äusseren Hochschätzung, war“, berichtet Bertram[2]), „das Hildesheimer Domcapitel wenig erbaut und nahm die Judenschaft wegen der Nachäffung der Frohnleichnamsprocession in 100 Goldgulden Strafe“[3]). Auch der Rath der Stadt Hildesheim „hatte ess sehr übell auffgenommen“, dass jener Aufzug zugleich ohne bei ihm vorangegangene Anmeldung erfolgt war und drohte dem Spender der Thorarolle eine Bestrafung an. Moses Goldschmidt richtete deshalb am 8. Juli desselben Jahres folgende „Bittschrift“[4]) an den Magistrat:

Hoch- und WollEdle, Hoch- und Wollweisse
Hoch- und Wollgelahrte, WollEhrenveste
Grossachtbahre Insonders Grossgünstige
HochgeEhrte Herren.

[1]) Herausgegeb. von Em. Baumgarten (Verlag des Vereins M'kize Nirdamim), Berlin, 1895, S. 37 ff. Vgl. noch ibid. S. 45.

[1]) Bertram, Die Bischöfe von Hildesheim, 1896, S. 209.

[2]) A. a. O. Es ist daselbst statt „1709“ die Jahreszahl „1707“ zu setzen.

[3]) A. a. O., Anmk. 7, wird auf das Domcapitularische Protocoll vom 10. Juni 1707 hingewiesen.

[4]) Archiv der Stadt Hildesheim, Abt. LXXXIV, Nr. 37, Acta betr. Bittschrift des Schutzjuden Moses Goldschmidt wegen Verehrung neuer Zehn Gebote in die Synagoge. 1707.

Mit grosser Bestürtzung und Herzens Betrübniss habe vernehmen müssen, wassgestalten Ew. Hoch- und WollEdl. Herr. Hoch- und Wollweis. Hoch- und Wollgl. Gestr. ess sehr übell auffgenommen, dass Ich zur Ehre Gottes ein Neues Zehn Geboht in die Schule verehrend, Selbiges nach Jüdischen Gebrauch mit Freuden und etwa einer Music auss meinen Hausse in Unssern Tempell bringen lassen, so gar dass ich deswegen bestraffet zu werden besorgen muss, welches mier vor etlichen Tagen von ein und ander nicht sondern erschrecken gleichsam vorhero verkündiget werden wollen. Wann aber dadurch nichts Bösses noch jemandt zu ärgern, sondern vielmehr die Ehre Gottes zu befodern intendiret habe nach dem Exempell der Kinder Israel in der wüsten, welche die von Gott durch Mosen gesandte Taffeln dess Gesetzes mit jauchzen und freuden annahmen, der König David auch seine grosse Freude mit Tantzen vor der Lade Gottes nicht gnugsahm bezeugen konte, allermassen sothaner ritus oder Ceremonie bey denen in gantz Deutschlandt unter Christlicher Obrigkeit wohnenden Juden ohne einzige Bestraffung permittiret wirdt, dass nemlich derjenige Jude, so ein neues Zehn Geboht verehren thut, selbiges von seinem Hausse in dem Tempell mit einer Music bringen lassen möge, welches auch David Moses[1]) vor ohngefehr 14 oder 15 Jahren dessgleichen gethan, alss er ein Neuew Zehn Geboht von seinem Hausse ohne anmelden in Unssere Schule mit einer vorhergehenden Music tragen lassen, gantz ohne aber dass er desswegen zu rede gestellet, geschweige dan gestraffet worden, wodurch dan ebenso wenig die Jurisdiction der Alten und Neuenstadt hieselbst violiret wirdt, alss wan sich Braut und Bräutigamb unter Unss von der Alten in die Neustadt, et vice versa umb die bey Unss gebräuchliche copulation zu vollenziehen ohne einziges anmelden mit einer Music und Trompete hin-spielen lassen; derowegen ich noch weniger pecciret zu haben vermeinet, je grösser diesses mein Beginnen zu Gottes Ehren gereichen thut, sintemahl die distantz von meinem Hausse in die Schule über sieben biss achte kleine Häusser sich nicht erstrecket, desswegen die bey dem Hintragen gebrauchte Ceremonie nicht eine halbe viertel stunde gedauret, sondern gleichsam im vorbeygehen schnell verrichtet worden.

Alss will Ew. Hoch- und WollEdl. Herrl. Hoch- und Wollweis. Hoch- und Wollgel. Gestr. hiemit gehorsamost

[1]) Er wird in den Akten des hiesigen Stadtarchivs, a. a. O. Nr. 4 (S. 325) in dem Schutzbriefe a. 1708 „David Moises“ genannt.

gebehten haben, diesselbe Grossgünstig geruhen, wan ja etwass von mier hierin versehen seyn solte, solches dero angebohrenen hohen Clementz und Gnade nach auss miltreicher Barmherzigkeit zu verzeihen und die desswegen etwa anzu dictirende straffe mier hochbetrübten und sehr bekümmerten Mann gnädiglichen zu erlassen, gestalten ich mich biss dato so comportiret habe, auch hinkünfftig auffführen werde, dass Niemand mit fuge Rechtens sich über mich zu beschweren haben wirdt, ich getröste mich hochgeneigter Erhörung, und nebst anwunsch aller selbst wehlender prosperitet verharre

Ew. Hoch- und WollEdl. Herrl. und Hochweis.
Hochgel. Gestr. Unterthäniger und gehorsamer
Knecht
Moyses Goldtschmidt, Schutzjude.

Auf der Rückseite steht:

An
Die Löbl. Sambtregierung Alter
und Neuer Stadt Hildessheim.
Hochbetrübtes Memorial und
flehentliche Bitte.
Mein
Moyses Goldtschmidt Schutz Juden
hieselbsten.

praes. d. 8. Jul.
1707.

Da das Stadtarchiv in der das obige Aktenstück enthaltenden Nummer kein weiteres Document aufweist, vermag ich über den ferneren Verlauf der Angelegenheit nichts Bestimmtes anzugeben. Bertram meldet[1]) auf Grund eines Domkapitularischen Protokolls vom 5. November 1707 von einer Bestrafung der Juden und zwar von einer Strafermässigung auf 50 Thlr., die „auf dringendes Bitten des Juden Moses Goldschmid“ herbeigeführt worden war.

Miscellen.

Von **Immanuel Löw.**

Es ist wünschenswert, dass Alles, was an Targumtexten vorhanden ist, collationirt und vorgelegt werde. Eine grosse kritische Gesammtausgabe der Targumliteratur ist ein Desideratum, das jedenfalls viel wichtiger ist, als das Meiste,

---

[1]) A. a. O.

was literarische Gesellschaften, besonders die Mekize Nirdamim uns vorlegen,

Ginsburger's Fragmententargum (Berlin 1899 Calvary) ist aus diesem Gesichtspunkte freudig zu begrüssen. Hoffentlich fährt der Verfasser in seinen Targumarbeiten fort.

Einige Bemerkungen zur interessanten Publication seien hier gestattet.

1. Die Note zu Gen. 3, 21 auf S. 6 ist zu streichen.

2. Ex. 9, 20 שלונוי ist Druckfehler für שלטנוי = 15, 5. Num. 21, 15. Dt. 33, 17.

3. Ex. 12, 2 p. 30 Z. 10: למשמוע דינומים דחיון מן פסחיא. Dies erklärt Herr Oberrabbiner Weil in den Nachträgen bei Ginsburger, indem er נימום דחיין vorschlägt: um zu hören das Gesetz des Lebens, d. h. das Gesetz, das Leben spendet, mehr als Pesach. Es ist aber zu lesen: נימום דחיין מן פום חייא! Um das Gesetz des Lebens aus dem Munde des Ewiglebenden zu hören. Für דינומים schlägt Bacher דייטגמא vor.

Ex. 16, 25 ist קיסיא verdächtig. Ob קרוכיא oder etwas Aehnliches?

Ex. 22, 30 לכלבא.

Ex. 24, 10 וכזכיות emendirt Gbgr.: וכזכוכית (Textwort: עצם). Ob nicht וּכְזַכְיוּת Reinheit gemeint ist? Pešitto hat das. für טהר: דכיותא, Samar. זגג.

Lev. 1, 16 hat für טלק der Ausgaben: קלק, das sich aus Gbgr's Material jetzt für das j. Targum besser belegen lässt: Ex. 6, 3 Cod. Vat. Gbgr. 81 bis, 7, 9. Num. 19, 6. Gbgr. 115 aus Raschi.

Num. 17, 23 ועבד לוזין בדליליא will Gbgr. בדלוביא, was keinen Sinn giebt, da auf Platanen keine Mandeln wachsen. Levita: בר דלוזיא, Cod. Vat. בדלוזייא, j. II בר לוזייא es ist aber nur alter Fehler für: ביה בליליא; j. I hat ביה בליליא גמר ועבד לוזין.

Gbgr. p. 76, Z. 7 נחית. — p. 81, Z. 8: 16 l. 17. — Z. 6 v. u. l. IV. — p. 87, Z. 19 שמשא. — Z. 23 ist קושנוי wohl nur Druckfehler für קוטנוי. — p. 91, Anm. Z. 11 v. u. „zu den kleinen Tractaten" lies zu Seraim und Tohoroth.— p. 97, Z. 10 v. u. ist אמפורין richtig. — p. 105, Z. 7 v. u. קבל.

* * *

Orchoth Chajim, Berlin 1900 (Mekize Nird.) ed. Schlesinger: p. 149, Z. 5 v. u.: (?) כמוכן. l. כמו כן. — p. 171, Z. 8 u. 11 בקדש l. במקום. — p. 197, Z. 4 weiss der Herausgeber mit בפרמיא nichts anzufangen. Es ist zu lesen: חמרא כפר מיא שפך, wo כפר = תקנח ist.

Notiz.

Der Verfasser des Gedichtes „Hagbaha" war nicht Gabr. Riesser.

In dem zweiten der von Herrn Dr. Elbogen im vorigen (44.) Jahrg. dieser Zeitschrift, S. 546, veröffentlichten beiden Briefe Luzzattos spricht Letzterer von seiner hebräischen Uebertragung des Gedichtes Hagbaha, das sich in dem deutschen Urtext zuerst in der von Gabriel Riesser herausgegebenen Zeitschrift „Der Jude" (Jahrgang 1832, Nr. 14) findet und seitdem sehr häufig gedruckt worden ist. Luzzatto nennt Riesser selbst als den Verfasser; auch sonst wird es gemeinhin Riesser zugeschrieben, und Elbogen giebt (S. 546) gleichfalls Riesser als Verfasser an. Dagegen bemerkt Wittkower in seiner Agudath Perachim in einer Anmerkung zu dem oben genannten Gedichte, das auch er in das Hebräische übertragen hat: „Der Tradition nach soll dieses Gedicht Herrn Dr. G. Riesser zum Verfasser haben. Diese Annahme wird aber von dem Herrn Dr. M. Isler, Stadtbibliothekar in Hamburg, der s. Z. die von Herrn Dr. Riesser herausgegebene Zeitschrift „Der Jude" mitredigirt hat (worin die Hagbaha zuerst ohne Namen des Verfassers erschien) bestritten und als Autor des Gedichtes von ihm in bestimmter Weise Herr M. M. [Mose b. Meir] Haarbleicher, d. Z. Sekretär der israelitischen Gemeinde zu Hamburg [gest. 25. September 1869] bezeichnet. (A. a. O. S. 108). Es liegt kein Grund vor, diese bestimmte Angabe Islers, des verdienstvollen Herausgebers von Riesser's Schriften, in Zweifel zu ziehen. Ferner hat bereits zu Riesser's Lebzeiten im Jahre 1855 L. A. Frankl in seinem poetischen Familienbuch „Libanon" (S. 94) das Gedicht unter dem Namen Haarbleichers drucken lassen. ועֵד פִּי שְׁנֵי עֵדִים יָקוּם דָּבָר.

Myslowitz. Dr. J. Norden[1]).

Besprechungen.

Saadia Al-Fajûmî's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Ps. 50—72). Nach einer Münchener und einer Berliner Handschrift, herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. S. **Baron**. Berlin, 1900. M. Poppelauer, 83 SS. und XXIX. SS. hebr.-arab. Text.

Die vorliegende Schrift will das trotz der Pariser Saadiagesellschaft wohl noch auf geraume Zeit hinaus von der Erfüllung sehr entfernte pium desiderium nach der Gesammtausgabe von Saadia's Psalmencommentar durch Darbietung eines Teiles einigermassen befriedigen. Wie übrigens der Verfasser p. 7 und dem Recensenten noch brieflich berichtet, haben wir in der allernächsten Zeit die Bearbeitung der Capp. 21—41; 74—89, 90—106 u. 107 bis Ende von einigen jungen Theologen zu erwarten, so dass, mit Hinzurechnung von Margulies's Ausgabe der ersten 20 Capp. (Breslau 1884) und Hofmanns Edition der korachitischen Psalmen (im Programm des königl. Württemberg. Gymn. zu Ehingen, 1891), uns dieses Werk des grossen Gaon bald ganz zugänglich wird.

Die Schrift Barons bietet in einer Einleitung, p. 5—15, einige Bemerkungen über den vorliegenden Comm., wie über die vom Herausgeber benutzten Handschriften, wobei der Verf., p. 9, die Ansicht Ewald's,

---

[1]) Wir haben die „Hagbaha" als Kinder in der Schule unter dem Namen Haarbleichers deklamirt. J. Löw.

dass Saadia die Psalmen zuerst vor allen anderen biblischen Büchern bearbeitet hat, durch den Umstand zu stützen sucht, dass der Psalmencomm. mehrere Verschiedenheiten gegen die in den anderen Schriften niedergelegten Ansichten Saadia's enthält. P. 15—60 folgt eine Wiedergabe von Saadia's Uebersetzung nebst dessen Comm., woran sich p. 51—81 Anmerkungen nach den im Text beigefügten Ziffern, und p. 82—83 ein Verzeichniss der gebrauchten Abkürzungen anschliessen. Die Uebersetzung und den Comm. selbst enthalten die pagg. I—XXIX.

Die uns hier vorliegenden Cap. zeigen, abgesehen von den sprachlichen Eigenthümlichkeiten, die der Verf., p. 8, bespricht, auch sonst die von Saadia angewandte Uebersetzungsmethode, besonders bei Stellen, die irgend einer Vorstellung von Anthropormophismus Vorschub leisten könnte. So z. B. Ps. 50, 12 אם ארעב, das Saadia (p. I) so wiedergiebt: nicht überkommt mich der Hunger, dass ich es dir klagen müsste (vgl. auch die Anmerkung 13 p. 52). — Ps. 59, 9 übesetzt (Saadia p. XI) תשחק mit תצחק „du lässt lachen" (vgl. auch die Anmerkung 3 p. 66). — Von anderen bemerkenswerteren Uebersetzungen seien noch folgende hervorgehoben: Ps. 55, 16 fügt Saadia (p. VI) zu מות noch hinzu אלטביעי „der natürliche Tod", wozu S. im Comm. (p. VII) bemerkt, dass dieses hier im Gegensatz stünde zu dem Tode, den er den Bösen wünscht, gleich Korachs Rotte. Ps. 58, 4 fasst Saadia (p. IX) זרו רשעים מרחם so auf: „die Frevler entfremden sich ihren nächsten Angehörigen", wozu er im Comm. p. X. bemerkt: ותרגמת מרחם מן דוי אלרחם אעני אלקראבאת, und dass ebenso aufzufassen ist ישכחהו רחם Hiob 24, 20. [Wir bemerken hierzu, dass Saadia hier jedenfalls an die Analogie des Arab. gedacht hat, wo רחם sowol uterus als propinquitas bedeutet. Direct mit Hinweis auf das Arab. erklärt es auch so Samuel ibn Masnuth in seinem Hiobcomm., gen. מעין גנים, ed. Buber, Berl. 1889 p. 77 zu Hiob 24, 20: כינוי לקרוביו וגיליו וכן בלי ישמעאל אלרחם הם הקרובים]. Ps. 66, 18 fasst Saadia (p. XVIII) so auf: Nichtig war mein Gedanke, dass Gott etwa wegen meiner vielen Sünden nicht auf mich hören würde. Daneben fehlt es auch nicht an ebenso kühnen wie für uns unannehmbaren Erklärungen, wie z. B. zu Ps. 68, 14 p. XX; (vgl. p. 74, Anm. 11).

Seine Aufgabe hat der Verfasser mit dieser seiner Erstlingsarbeit in durchaus befriedigender Weise gelöst. Die Arbeit zeugt ebenso sehr von Fleiss, wie von gründlicher Beherrschung alles in Betracht kommenden, was besonders aus den Anmerkungen ersichtlich ist, in denen der Verf. auch das Sprachliche eingehend behandelt. Einige Verbesserungen mögen hier noch folgen: Ps. 53, 4 würde statt des in den Text (p. IV) aufgenommenen זאינ das auch sonst von Saad. angewendete זאינ — Gain statt Gîn — vorzuziehen sein, womit auch Ishâk ibn Barûn in seiner Muwâzana, ed. Kokowzoff, p. 72, das Wort in Ps. 44, 19 und Prov. 14, 4 vergleicht; cf. auch p. 57—58 Anm. 5. [Bei Saadia zu Deut. 27, 17 ed. Der. p. 292 muss übrigens יסוג gelesen werden, nicht יסוג, wie Verf. p. 58 Z. 1 schreibt]. — Pag. V zu Ps. 53, 6 מזר ist besser anstatt בדד die LA. von P. (ibid. sub. Note O): בלר, welches auch Saadia's Methode, möglichst das arab. Aequivalent zu wählen, mehr entspricht. — Pag. VII zu 55, 22 מתיחות ist das von Saadia angewendete מנחלה sicher nicht מנחלה zu lesen, wie Verf. p. 60 Anm. 9 meint, vielmehr dürfte zu lesen sein מַנְחֵלָה (IV. Form von נחל), das die Bedeutung hat „Macie confecit moeror". Dieses würde insofern passen, als damit gesagt wäre: die Worte sind zwar weicher als Oel, aber sie

erfüllen doch mit Sorge und Furcht, und wirken daher schädlich. — Zu p. 63, Anm. 5. Mit מברזין giebt auch Saadia wieder מפיץ Prov. 25, 18 (ed. Derenb. p. 149). — Zu P. 79 Anm. 6. Der Familienname des Mose ha-Cohen, den Verf. noch Gekatilla schreibt, lautet nach den Ausführungen von Poznanski in seinem Werk über diesen Autor p. 7—8 Chiquitilla. — Ibid. Anm. 2 zu Ps. 70, 4 הֶאָח. Vgl. meine Notiz in Monatsschr. Jhrg. 44, p. 140, wo ich die Bemerkung Derenbourg's zu Jes. 44, 16 als irrig zurückgewiesen und das Wort im Sinne von „erstreben, erhoffen" erklärt habe.

Diese Ausstellungen können allerdings die Bedeutung der gründlichen Arbeit nicht herabsetzen, deren Wert durch den guten Druck — ich habe nur 2 Druckfehler notirt: p. I zu 50, 7 lies בקולי statt בקול; p. 15 lies אלק statt אלק — und die gefällige Ausstattung noch wesentlich erhöht wird.

Briesen, Wpr., December 1900. Dr. Eppenstein.

Feuchtwang. Dr. D., Kanzelreden. I. Theil. Verlag von J. Kaufmann, Frankfurt a/M. 1899. 224 SS., 8.

Der als Kanzelredner bekannte gelehrte Rabbiner zu Nikolsburg, hat uns mit dieser Herausgabe des ersten Theils seiner Predigten, bedeutsame Proben seiner ungewöhnlichen Beredsamkeit geliefert. Herr Dr. Feuchtwang ist kein Mann der Schablone, er ist ein origineller Geist und verfügt über Herzenstöne und auch poetischen Schwung. Es sind dreissig Predigten für sämmtliche Feiertagen, einzelne Sabbate und feierliche Gelegenheiten, die er uns hier bietet. Diese Reden müssen, gut vorgetragen, auf die Zuhörer einen tiefen und nachhaltigen Eindruck gemacht haben. Diese wissenschaftliche Zeitschrift ist nicht der Ort, um die Predigten einzeln kritisch zu beleuchten. Aber das können wir sagen, dass diese Predigten den nicht häufigen Vorzug haben, auch auf den Leser zu wirken. Predigten wie die 9.-te für den letzten Passahtag p. 58 ff, die 22.-te für Rosch-hoschanah p. 168 ff., die 27.-te für Chanukka p. 200 ff. und die 28.-te auf den Gräbern der Rabbinen am Chewratage p. 205, sind stellenweise und namentlich in der Einleitung von einem überaus wirksamen Reiz. Freilich können wir uns mitunter nicht des störenden Eindrucks einer gewissen Originalitätssucht in der Auslegung und auch in der Diction erwehren. Es wäre dem beredten und sprachgewandten Verfasser auch noch mehr Genauigkeit und mehr Masshalten in der Wahl der Ausdrücke öfter zu empfehlen. Ich möchte nur Einiges hervorheben, was mich zu dieser Bemerkung veranlasst. Ich konnte beim besten Willen nicht finden, was in den schlichten Worten Maleachis „majestätisch und ehrfurchtgebietend" wäre. p. 2. Auch die „harte Freiheit" der Natur ist mir nicht verständlich. P. 5 ist von „den Keimen der Entwickelungsreihe" die Rede. P. 6. spricht von dem „kleinen Geistesvolke", was ist hier klein, der Geist oder das Volk? P. 7 „unternimmt" Jacob den Leidensweg; ein Weg wird genommen, beschritten begonnen oder angetreten, aber nicht unternommen. Das von dem Verfasser so häufig gebrauchte Wort „tiefsinnig" oder „Tiefsinn" wäre auch wegen seiner Zweideutigkeit zu vermeiden. Diese und ähnliche zahlreiche Ungenauigkeiten sind aber durchaus nicht geeignet, in uns den Eindruck zu mindern, dass wir es hier mit dem Erzeugniss eines tüchtigen Mannes und eines ebenso begeisterten wie begabten Redners zu thun haben.

Breslau Rosenthal.

Dr. S. Hirsch, Fragment einer arabischen Pentateuch-Uebersetzung. Herausgegeben und eingeleitet. Leipzig, Otto Harassowitz, 1900. XXXVII und 79 SS. 8°.

Das Manuscript, das dem Herausgeber vorlag, ist Eigenthum der isral.-theol. Lehranstalt in Wien und enthält die arabische Uebersetzung von Leviticus 5,11 bis Deuteronomium 28, 68 in hebräischen Schriftzeichen. Dr. H. edirte den Text aber sonderbarer Weise bloss bis Ende Numeri, obgleich er auch den Rest kritisch bearbeitete. Der Codex ist keine Abschrift, sondern Original, und die Uebersetzung wurde direct nach dem hebr. Text gearbeitet. Die vielen Einschaltungen — in der Edition durch eckige Klammern bezeichnet — sind sämmtlich der Saadiani'schen Uebersetzung entnommen und bieten somit einen Beitrag zur Textkritik der letzteren. Aber auch die Uebersetzung selbst weist viele Stellen auf, die mit der Saadia's in auffallender Weise übereinstimmen. Den Namen des Verfassers, den Ort und die Zeit der Abfassung dieser Uebers. konnte H. wegen „der fragmentarischen Beschaffenheit des Codex" nicht ausfindig machen, jedoch spricht er die Vermuthung aus, dass dieselbe im 11. oder 12. Jahrhundert im Orient angefertigt worden ist. Thatsächlich ist die Sprache dieses Fragments den anderen Erzeugnissen der jüdisch-arabischen Litteratur jener Zeit ähnlich. Durch einige karäisch scheinende Stellen sowohl, als auch durch einen am Rande einer Seite in allerdings von dem Codex abweichenden Schriftzügen enthaltenen Namen (נדליה פירוז) einer karäischen Gelehrtenfamilie angeregt, sucht H. (SS. V—IX) mit grossem Fleissaufwand und nicht minderem Geschick nachzuweisen, dass der Verfasser kein Karäer war, sondern dem traditionellen Judenthum angehörte, während er jene verdächtigen Stellen „der Tendenz der strengsten Wörtlichkeit" zuschreibt und den Namen für den eines Eigenthümers, nicht aber des Verfassers, dieses Codex erklärt.

Interessant ist die Zusammenstellung (SS. X—XI) mehrerer auf Grund der Uebersetzung sich ergebender Varianten des hebr. Textes, der dem Verfasser vorlag. Einige Beispiele mögen hier folgen: Lev. 11,2 u. 15,2 דבר für דברו; 14,12 הרון (= אהרן) für אתם; 21,7 כי קדש הוא übersetzt durch לאלהיו אנהם מקדסין לרבהם; Num. 8,10 בני אהרן für בני ישראל; 22,2 אללה für ישראל; 25,5 בני עמון für בני עמו. Jedoch dürfte Num. 26.33 וחגלה ומלכה für חגלה מלכה (in Hinblick auf ib. 27,1 וחגלה ומלכה); das samaritanische Targum hat übrigens auch hier (חגלה מלכה) nicht als eine Variante, sondern vielmehr als ein Versehen des Uebersetzers zu betrachten sein.

Zu den „freieren Uebersetzungen" (SS. XXVII—XXX) zählt H. auffallender Weise auch נצת für האזין (Deut. 1,45), obgleich נצת nicht nur „schweigen", sondern auch „sich bemühen, um genau zu hören" bedeutet. אלשהאדה für העדות ist durchaus keine „mangelhafte Uebersetzung" und wird auch in anderen arab. Bibel-Uebersetzungen nicht selten so gebraucht. Uebrigens findet sich dieselbe nicht nur in der vom Herg. angegebenen Stelle (Lev. 16,3), sondern überall, wo העדות vorkommt (Vgl. Lev. 24,3; Num. 1,50,53 u. s. w.)

Das alphabethisch geordnete, kurze Glossar am Schlusse der Einleitung (S. XXX—XXXVII) wäre für die Arbeit von grösserem Werth, wenn der Herg. auf die Seltenheit des einen oder des anderen Wortes in der arab. Litteratur aufmerksam gemacht hätte. So finden sich, um bloss zwei Beispiele herauszugreifen, אביב = פריך und צעיך = אביון nur bei Dozy. Das Verzeichniss der Druckfehler auf der letzten Seite der Einleitung lässt viel zu wünschen übrig.

Breslau. Dr. Moses Fried.

כמבא התלמוד והוא שלשלת הקבלה של תורה שבעים מימות משה רבנו ע"ה עד זמנו של מרן בעל השו"ע אשר סדר החכם השלם ר' משה פאפפעלויער זי"ל בבחרותו.

2 VI und 46 SS. 8°, Berlin, M. Poppelauer, 1900.

Zur Feier des vierzigjährigen Bestehens veröffentlicht die genannte Firma das vorliegende Schriftchen aus dem Nachlass ihres Begründers. Bis auf den Anfang, in welchem Abarbanels נחלת אבות als Vorlage dient, schliesst sich der Verf. (von den Saboräern ab) eng an Conforte's קורא הדורות an, aus dem er in gedrängter Uebersicht die wichtigsten Notizen für sein Thema zusammenstellt, freilich ohne darum sklavisch zu copieren; bisweilen hat er Zusätze (S. 23 über die Zeit nach Maimuni) und übt wohl auch Kritik an seinem Autor (S. 24 bemerkt er, dass Efr. aus Bonn Verf. von ונתנה תקף ist!). Im ganzen verdient die Thatsache Anerkennung, dass der Verf. als zwanzigjähriger Jüngling ohne jede wissenschaftliche Anleitung das Bedürfnis fühlte, sich über die Traditionskette Klarheit zu verschaffen. Es handelt sich um ein litterarisches Curiosum und der Herausgeber, Dr. S. Bernfeld, hat gut daran gethan, es unverändert vorzulegen. — Freilich hätte in der Einl. die in deutscher u. hebr. Sprache biographische Notizen über den Verf. giebt, auf die Quellen hingewiesen werden sollen, und hätten die Anmerkungen consequenter und genauer sein können. Während diejenigen auf S. 16. u. 18. z. B. sicher überflüssig sind, hätte zu S. 29 bemerkt werden müssen, dass ר' ישר' מווירונא mit R. Israel Bruna identisch ist. S. 27 wird die Annahme vom Märtyrertod R. Jacob Ascheri's zurückgewiesen, während der Verf. von R. Jehuda spricht, den er allerdings nach seiner Vorlage mit dem 1391 als Märtyrer gefallenen R. Jehuda Ascheri (Luzatto, אבני זכרון p. 9, Anm. 8; Zunz zur Gesch. u. Litt. 423) verwechselt. Merkwürdig ist der Titel, wonach die Schrift nur bis in die Zeit R. Josef Karos reichen soll, während sie in Wirklichkeit noch mindestens z w e i Generationen behandelt, weshalb עד זמנו . . . בעל השיך weit eher der Sachlage entsprochen hätte. — Von Druckfehlern notiere ich S. 27 ביאורים על רשי' על התורה und die irreführende Ueberschrift תוספות etc. auf. S. 21. — Das gut ausgestattete Buch ist als pietätvolle Gabe willkommen, vielleicht auch für manchen Anfänger nicht ohne Nutzen. J. Elbogen.

דברי ימי ישראל. Geschichte der Juden (von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart) von Dr. H. Graetz. Nach den Urquellen neu revidirt, mit Bemerkungen und Erläuterungen versehen und ins Hebräische übertragen von P. Rabbinowitz, mit Noten von Dr. A. Harkavy. Band VIII. 2 Hälften. Warschau 1899—1900. 8.

Dieser VIII. Band der hebräischen Uebersetzung entspricht dem X. des deutschen Originals[1]), umfasst also den Zeitraum von der dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginne der Mendelssohn'schen Zeit (1750). Unnötiger Weise hat der Uebersetzer beim Ende der ersten Periode des Sabbatianismus (um 1680) einen Einschnitt gemacht und den Band in zwei Hälften geteilt. Die Art und Weise der Uebersetzung ist die der früheren Bände, nur muss constatirt werden, dass sie mit jedem Bande an Klarheit und Vorzüglichkeit zunimmt. Der Stil ist ein fliessender, die Sprache ganz der Materie angepasst und oft merkt man es dem Buche gar nicht an, dass es aus

[1]) Das entstand dadurch, dass R. die ersten 3 Bände des Originals gekürzt und ohne die Endnoten als Bd. I der Uebersetzung erscheinen liess. Der Bd. I erschien 1890. Die weiteren Bände erschienen: II u. III 1893, IV 1894, V 1897, VI 1898, VII 1899.

einer anderen Sprache übertragen ist. Hin und wider begegnet man allerdings auch hier manchen Härten und Germanismen, so z. B. p. 7 נצרות נסתרת für „Scheinchristentum"; p. 162 שווי הנשמות für „Seelenharmonie"; p. 272 wird der Inhalt der Schrift Mussafia's מי הים, die über Ebbe und Flut handelt, mit den Worten על רבות וחסרון מי הים wiedergegeben, anstatt wie es auf dem Titelblatte richtiger heisst על עלות במיץ לא היה לפני רבי ורדת מי הים; p. 469 wird gesagt von Eibeschütz: יהונתן שדה לגבורי ותלמידיו (?) u. s. w. Dann findet man auch manchmal Missverständnisse, so z. B. p. 7, wo es heisst, David ibn Atar Milo habe seine Psalmenübersetzung gewidmet: למננו ומושיעו לברוך ה' וכל קהלות הקדש קהלות ישראל ויהודה וכו', während es im Original richtig heisst: „dem gebenedeiten Gott und der heiligen Genossenschaft Israel's und Jehuda's" u. s. w. (also: לה' המבורך וכו'). Es sind das aber alles Kleinigkeiten, die den Wert der Uebersetzung herabzumindern nicht im Stande sind.

R. ist aber nicht einfacher Uebersetzer, sondern er hat es sich von Anfang an vorgenommen, auch manche Lücke des Originals auszufüllen und manche Einseitigkeit richtig zu stellen, und diese Seite seiner Thätigkeit kommt besonders dem vorliegenden Bande zu Gute. Bekanntlich bildet die Geschichte der Juden in Polen eine der schwächsten Partieen bei Graetz, und dieser Mangel macht sich besonders in dem hier behandelten Zeitraum bemerkbar, weil in ihm die polnischen Juden im Vordergrunde des Interesses stehen, einmal wegen ihrer dominirenden Stellung im Talmudstudium und wegen der ihnen zum Teil gewordenen inneren Organisation (ועד ד' ארצות), dann wegen der vielen und schrecklichen Leiden, die sie damals erlitten (der Aufstand Chmielnicki's, der schwedische Krieg, die Heidamakenbewegung), endlich durch die pseudomessianischen Schwärmereien und Betrügereien, die hier einen günstigen Nährboden gefunden haben. R. hat nun dem III. Cap. des Originals, das von Chmielnicki handelt[1]) die Vorgeschichte des Aufstandes (1588—1648) vorangeschickt (p. 91—106) und ausserdem das ganze Capitel wesentlich umgearbeitet. Es wird hier auf die Hauptursache der Verschlechterung der Lage der Juden in Polen im XVII. Jahrh. hingewiesen, nämlich auf den Niedergang der protestantischen Bewegung, die Unterdrückung der Religionsfreiheit und die Ueberhandnahme der Macht der Jesuiten. Dann hat er ein ganzes XII. Cap. u. d. T. צמון וקדם (p. 407—554) hinzugefügt[2]), in dem wiederum die Geschichte der Juden in Polen in den Jahren 1655—1750 behandelt wird. In diesem Zeitraum erfolgt die erste Berührung der Juden mit dem Zarenreiche, und die Ausführungen R.'s über die Gesetzgebung dieses Reiches inbetreff der Juden, die zum Theil noch heute massgebend ist, sind sehr beachtenswerth. R. folgt hier zum Teil zahlreichen Fachstudien, die in letzter Zeit in hebräischer und russischer Sprache erschienen sind, zum Teil seinen eigenen Untersuchungen. Endlich hat er den sieben Noten des Originals noch eine achte beigegeben, in der über die Art und Weise des Halachastudiums in Polen und Litthauen im XVII. Jahrh. gehandelt wird (p. 637—644).

Aber auch sonst ergänzt und berichtigt R. das Original, sei es,

---

[1]) R. hat hier wiederum unnötigerweise das IV. Cap. des Originals, das über die Ansiedelung der Juden in England handelt, dem III. vorangestellt.

[2]) Dieses Capitel hat R. in die Mitte des c. XI. des Originals (3. Aufl., p. 346) eingeschoben. Dadurch wurde dieses XI. Cap. in 3 zerlegt, so dass die Uebersetzung XIII Cap. hat gegen XI des Originals.

dass er dem hebräischen Leser Manches erläutern muss, was der deutsche nicht nötig hat (vgl. z. B. p. 19, n. 2), sei es, dass er die hebr. Citate in ihrem Wortlaut giebt und sie erweitert (vgl. z. B. p. 387, n. 1), sei es, dass er manche Ansichten Graetzens, die ihm einseitig scheinen, bekämpft. Dies geschieht besonders, und nicht mit Unrecht, bei der Behandlung, die Eibeschütz zu Teil geworden. Nur hat hier R. zu wenig von der unlängst erschienenen Autobiographie Emden's מגלת ספר Gebrauch gemacht. Hier hat sich Emden mehr geschadet, als es alle seine Gegner thun konnten. Endlich werden in der Uebersetzung neue Publicationen berücksichtigt, die Graetz noch nicht vorlagen. Dieses that schon Brann in der von ihm besorgten dritten Auflage und R. fügt noch manches Neueres hinzu, besonders aus den Arbeiten des unvergesslichen Kaufmann, der sich ungemein viel mit dem XVII. Jahrh. beschäftigt hat[1]). Manches allerdings ist hier übersehen und ich erlaube mir auf Einiges aufmerksam zu machen: p. 18 ff. über die Juden in Hamburg, vgl. A. Feilchenfeld, Monatsschr. 43, 271 ff.; p. 28 ff. über die Juden in Südamerika sind viele Nachrichten in den Publications of the American Jewish Historical Society zu finden; p. 34 über die Juden Frankfurt's im Fettmilch'schen Aufstande s. Kracauer in L. Geigers Zeitschr. 4, 127 ff.; p. 59 ff. über die christlichen Hebraisten des XVII. Jahrh.'s s. u. A. Kayserling, Revue 8, 74. 13, 260. 20, 261; p. 130 bei den Quellen über Chmielnicki fehlt die wichtige polnische Monographie von Szajnocha; p. 162 über Menachem Asaria di Fano s. Kaufmann, Revue 36, 108. 39, 113; p. 233 ff. einen wichtigen Brief Abraham Jachini's an Natan Gazzati hat Epstein Revue 26, 210 ff. veröffentlicht; p. 270 u. 356 über die Secte der Deunméh. vgl. die interessanten Mitteilungen Danon's Revue 35, 264 (andere Mitteilungen über den Sabbatianismus ib. 37, 103); p. 291 über den Justizmord, begangen an Raphael Lévy, hat unlängst Joseph Reinach eine Monographie geschrieben (Raphaël Lévy. Une erreur judicaire sous Louis XIV, Paris 1898); p 342 die Litteraturgeschichte des Daniel Lévi de Barrios hat Kayserling veröffentlicht Revue 18, 276; p. 434 Beiträge zur Leidensgeschichte der Posener Gemeinde um die Mitte und in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrh., s. Berliner, זעקת שבר in קבץ על יד 1895 und Kaufmann, Monatsschr. 39, 38 ff.; p. 496 ff. den hebr. Text des mit roter Tinte geschriebenen Briefes der Frankisten an die böhmischen Gemeinden hat Porges edirt, Revue 29, 282 ff.; p. 534 über Spinoza's Verhältnis zum Judentum ist jetzt zu vgl. das lehrreiche Buch Freudenthal's, Die Lebensgeschichte Spinoza's (Leipzig 1899).

Der vorliegende Band der hebr. Uebersetzung ist zugleich der letzte. Wie nämlich R. in einem Nachworte berichtet, wird er den XI. Band nicht mehr übersetzen, vielmehr den Zeitraum von 1750 an selbstständig in einem dreibändigen Werke behandeln. Als Grund giebt er an, dass im XI. Band die Geschichte der Juden in Polen noch ungenügender als in den früheren Bänden bearbeitet ist, die Reformbewegung, zu der Graetz noch persönlich Stellung genommen hat, nicht genügend beleuchtet ist, und dass während der letzten 30 Jahre, seit dem der genannte Band erschienen ist[2]), das Material so angeschwollen ist, dass

[1]) Dieses hebt R. in einem Nachruf auf Kaufmann am Ende der ersten Hälfte besonders hervor. Die traurige Kunde von dem frühen Hinscheiden Kaufmann's kam gerade, als diese Hälfte fertig war.

[2]) Dieser Band ist im vorigen Jahr in zweiter Auflage in der Bearbeitung Brann's erschienen, und hat dieser zwar hin und wieder Manches berichtigt, aber, wie er selbst in seinem Vorwort erklärt, „sich nicht für befugt gehalten, Personen und Ereignisse heranzuziehen,

es nicht mehr in gelegentlichen Zusätzen und Randbemerkungen untergebracht werden kann. Wir beglückwünschen Herrn R., dass es ihm gelungen ist ein Werk zu vollenden, das Zeugnis ablegt von seiner Arbeitsfreudigkeit und ungewöhnlichen Ausdauer, und das im Stande ist, Graetzens Geschichte zu einem wahren Erbtheil der ganzen Gemeinde Jacobs zu machen. Wir bedauern nur, dass die auf dem Titelblatte angekündigten Zusätze Harkavy's, die von Bd. III ab die Uebersetzung begleiten, hier nicht enthalten sind. Sie sollten eine Chronik der 4-Länder-Synode von 1615 ab enthalten[1]). Hoffentlich erscheinen sie noch später.

Dr. Samuel Poznański.

Rosin, Dr. H. Beiträge zur Lehre von der Parentelenordnung und Verwandtschaftsberechnung, nach deutschem, österreichischem, jüdischem und canonischem Rechte [Sonder-Abdruck aus der von Prof. Grünhut herausgegebenen „Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht" Bd. XXVIII] 64 SS., 8.

„National" lautet das Schlagwort in unserer Zeit. Nationales Recht, nationale Religion möchte man schaffen. Von den Carricaturen, die hierdurch hervorgerufen werden — dem arischen Christus z. B. — wollen wir hier auf den, ernster Wissenschaft gewidmeten Blättern nicht sprechen. Aber ein Bedeutsames will es uns scheinen, wenn nationaler Gestaltung nationaler Ideen von fremd her Gegenbilder zur Seite gestellt werden, die ihnen zum Verwechseln ähnlich — Zwillingsbrüder sind, Erzeugnisse gleicher Anschauung, gleicher Denkweise. Dadurch wird bekundet, wie das, was man als unvereinbar in seiner Gegensätzlichkeit ausschreit, im Grund und Ursprung gleich, in der Entwickelung und Entfaltung wesensähnlich war und bleibt. Es sei ausdrücklich betont: Nicht um Herübernahme und Aneignung des Fremden, des Jüdischen handelt es sich — sondern um Gleichartiges, das bei Deutschen, wie bei Juden sich findet. Die Verwandtenerbfolge im bürgerlichen Gesetzbuche belebt wieder die deutschnationale Parentelenordnung. Diese aber ist in ihren Grundzügen und, wie These I der vorliegenden Schrift betont, „in ihrer mehr linealen Form zugleich das nationale Erbsystem der Juden und des Talmud gewesen". Die Hauptgrundzüge dieses Lineal-Gradualsystems, wie es sich in der Mischna, im Talmud und bei den Decisoren gestaltet hat, fasst unsere Schrift (S. 6 ff) folgendermaassen zusammen:

„a) Die Erbfolge gliedert sich nach Parentelen. Stammvater der „ersten ist der Erblasser selbst, sie umfasst seine Descendenz. Stamm„vater der zweiten ist der Vater des Erblassers. Die Mutter des Erb„lassers erbt nicht und ebenso begründet Verwandtschaft bloss durch „die Mutter kein Erbrecht. Stammvater der dritten Parentel ist der „Grossvater des Erblassers u. s. w. Immer die nähere Parentel schliesst

---

über welche gedruckte oder handschriftliche Urtheile des Verfassers nicht vorlagen."

[1]) Die Chronik bis 1615 ist als Beilage zu Bd. VII u. d. T. חדשים נם ישנים II, 3 (d. h. Serie II, nr. 3) erschienen. Die früheren Beilagen Harkavy's enthalten: zu Bd. III eine Abhandlung לקורות הכתות בישראל, die eine Inhaltsangabe von Qirqisânis Schrift über die jüdischen Secten enthält (das arab. Original erschien dann von Harkavy, Petersburg 1894); zu Bd. IV u. V Berichtigungen und Zusätze u. d. T. חדשים נם ישנים nr. 7 resp. 10; zu Bd. VI unter demselben Titel (II, 2) eine neue Ausgabe von der Chronik des Abraham b. Salomo aus Torrutiel in Spanien (die erste Ausgabe erschien in Neubauers Mediaeval Jewish Chronicles I, 101—114).

„die entferntere aus. Soweit Verwandte einer näheren Parentel vor„handen sind, bleibt die Erbschaft an ihnen haften: sie tastet in die „Höhe, bis sie einen Halt findet. Eine Erbgrenze aber nach oben besteht „an sich nicht: es giebt in Israel niemand, der keinen Erben hat".

„b) Nicht bloss in der ersten, sondern in allen Parentelen ist „die Erbfolge, vom Stammvater abgesehen, eitel Descendentenfolge. Die „Seitenverwandten erben nicht als solche, sondern als Nachkommen des „vorverstorbenen Stammvaters der Parentel, der gleichsam noch im „Grabe ihr fictiver Erblasser ist. Die Erbfolgeordnung regelt sich daher „in jeder ferneren Parentel genau entsprechend der ersten". . . . .

„c) In jeder Parentel succedirt danach (von der ersten abgesehen) „zunächst der Stammvater derselben, der alle seine Nachkommen aus„schliesst. Dann folgen ihm der Reihe nach seine Kinder, Enkel u. s. „w. „bis ewig", auch hier ohne Anerkennung einer Erbgrenze nach „unten. Der vorhandene Verwandte früheren Grades schliesst seine „eigenen Abkömmlinge späteren Grades aus: insoweit ist die Paren„telenordnung des jüd. Rechts eine Lineal-Gradualfolge. Dagegen treten „überall und in allen Parantelen an die Stelle eines verstorbenen Ab„kömmlings dessen lebende Nachkommen kraft Stammerbfolge oder so„genannten Repräsentationsrechtes . . . . Dementsprechend teilen weiter „mehrere Enkel, Brüderskinder, Vaterbrüderskinder, die von verschiedenen, „sämmtlich bereits verstorbenen Söhnen, Brüdern, Vatersbrüdern „abstammen, nach Stämmen und nicht nach gleichen Kopfteilen."

„d) Mehrere Söhne, Brüder, Vatersbrüder erben zu gleichen „Teilen. Dagegen schliesst der Sohn die Tochter, der Bruder die Schwester, „der Vatersbruder die Vatersschwester u. s. w. aus. Damit verbindet „sich, zu Gunsten, wie zum Nachtheil beider Geschlechter wirksam, die „Anwendung des Repräsentationsrechts und erzeugt eigentümliche „Gestaltungen. Danach ist jede Frau, welche kraft Repräsentationsrechts „an die Stelle eines verstorbenen Mannes tritt, erbberechtigt, sofern sie „nicht selbst durch ihren eigenen Bruder ausgeschlossen wird. Andererseits sind männliche Abkömmlinge einer durch ihren Bruder ausge„schlossenen Schwester in und mit ihr ausgeschlossen. Der Sohn des „Erblassers schliesst dessen Tochter, ebenso aber auch den Sohn einer „verstorbenen Tochter aus. Die Tochter wird durch den Sohn, ebenso „aber auch durch die Tochter eines vorverstorbenen Sohnes ausgeschlossen. „Zwei Söhne erben zu gleichen Teilen; sind sie beide gestorben, der „eine mit Hinterlassung einer Tochter, der andere mit Hinterlassung „dreier Söhne, so erhält die Enkeltochter die eine, die 3 Enkelsöhne „die andere Hälfte. Hat aber der eine Sohn seinerseits Sohn und Tochter „hinterlassen, so wird die letztere von ihrem Bruder ausgeschlossen, „wie sie von ihm ja auch bei der eigenen Erbschaft des Vaters aus„geschlossen wurde."

Diese sehr klare Auseinandersetzung lässt erst in vollem Masse erkennen, mit wie „grossem Scharfsinn" das Gebäude der talmudischen Erbordnung „auf den dürftigen Grundlagen des Bibeltextes „aufgebaut und mittels weniger Grundregeln zu einem consequenten, „symmetrischen und einfachen Ganzen gestaltet worden ist".

Die Stelle des Tacitus, aus der die deutsche Parentelenordnung gefolgert wird: „Heredes successoresque sui cuique liberi. Si liberi non sunt proximus gradus in successione, fratres. Si fratres non sunt, proximus gradus in successione, patrui et avunculi" (Germania c. 20) zeigt dieselbe Stufenfolge, wie Num. 27. 8—11 Kinder, Brüder, Elternbrüder (die eigenen Kinder, dann die meines Vaters, meines Grossvaters u. s. f.) d. h. zuerst die Parentel des Erblassers, dann die seiner Eltern u. s. w. Nur darin weicht die Majersche Deduction für das deutsche Erbrecht

von der des Talmudisten erheblich ab, dass er annimmt: „Je näher dem Sipp, desto näher dem Erbe".

In dem III. Abschnitte des Aufsatzes wird ein hochinteressanter Nachweis dafür gegeben, dass bei Erbfällen der Juden bis in das 19. Jahrhundert die mosaisch talmudische Parentelenfolge Geltung hatte, und dass selbst die Spruchpraxis der Facultäten, wie die juristische Litteratur darauf Bezug nahmen.

Für die Leser dieser Zeitschrift dürfte es genügen, wenn erwähnt wird, dass Abschn. IV den Betrachtungen über das Verhältnis Majers zu Vorgängern und Zeitgenossen, V der österreichischen Parentelenordnung gewidmet ist. Abschn. VI u. VII wenden sich wieder unserem Gebiete zu. Der Gegensatz der Computation der Verwandtschaft nach römischem zu der nach canonischem oder deutschem Rechte wird auseinandergesetzt. — Die durchlaufende Gradzählung (Grossvater und Enkel, Geschwister untereinander sind im 2., Geschwisterkinder im 4. Grade mit einander verwandt) steht der Zählung nach ganzen Geschlechtern gegenüber (die Kinder des Stammvaters bilden das erste, die Enkel das zweite, die Urenkel das dritte Geschlecht u. s. w.). Die Geschwister bleiben hier im ersten (dort im zweiten), die Geschwisterkinder im zweiten (dort im vierten) Geschlechte verwandt. Diese deutsch-canonische Computation der Verwandtschaft findet sich — etwas eigenartig gestaltet — im Princip genau übereinstimmend im jüdisch-talmudischen Rechte wieder — und zwar bei Bestimmung der Verwandten und Verschwägerten, welche vom Zeugniss für und gegen einander ausgeschlossen sind. Während das deutsche und das canonische Recht 2 Zahlen nur dann anwendet, wenn 2 Seitenverwandte in verschiedenen Generationen von dem gemeinsamen Stammvater abstehen, braucht das talmud. Recht diese Doppelzählung immer. Hierbei sind Eltern und Kinder zusammen die erste, Enkel (Geschwisterkinder unter sich) die zweite Generation. Zeugnissfähigkeit liegt vor, wenn auch nur Einer der in Rede stehenden Verwandten dem dritten oder einem ferneren Geschlechte angehört; die „längere Linie" entscheidet, wie im späteren canonischen Rechte. Da der Unterschied der Zählung בּ und מִן genau dargelegt, die בני שלשים als Urenkel nachgewiesen werden, so behauptet These 6 und 7 wohl Begründetes: „Die sogenannte canonische oder deutsche Verwandschafts-„berechnung nach Geschlechtern . . . ist zugleich die altnationale des „jüd. Volkes gewesen. Die Annahme eines innern Zusammenhanges „zwischen deutscher Verwandtschaftberechnung und Parentelenordnung „erhält dadurch eine rechtsvergleichende Stütze". — „Die Geschlechter-„zählung ist bereits im alten Testamente deutlich begründet" — und es spricht Manches dafür, „dass für die Ausbildung der canonischen „Verwandschaftsberechnung diese Thatsache mindestens mitbestimmend „gewesen ist". Es wäre ein reicher Gewinn für die Wissenschaft des Judentums, wenn der scharfsinnige und vorsichtige Forscher öfter ihr Gebiet beträte.

Dr. Adolf Lewin.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Die Familie Frankel.

Von Dr. **M. Brann.**

Zacharias Frankels ausserordentliche Arbeitskraft und ungewöhnliche Schaffensfreudigkeit, standen durchaus im Dienste der Lebensaufgabe, deren Lösung er sich vorgesetzt hatte. Bei dieser streng sachlichen Auffassung seines Berufslebens entfiel ihm nur selten und gelegentlich einmal eine Aeusserung über persönliche Erlebnisse, Heimat und Herkunft. Wenn ich Alles zusammenfassen soll, was mir über seine Eltern und Vorfahren aus seinen Schriften und mündlichen Bemerkungen bekannt geworden ist, so ist das in sehr wenigen Notizen erschöpft. Seinen Eltern hat er bekanntlich die „Einleitung in die Mischnah" gewidmet und deren Namen auf dem Widmungsblatte[1]) mitgetheilt. In seinen Vorlesungen über den Schulchan-aruch nannte er gelegentlich einmal den Verfasser des Commentars Elia rabba zum ersten Theil dieses Codex seinen Vorfahren. Bei einer Unterhaltung mit Ludwig August Frankl, der ihn an seinem siebzigsten Geburtstage begrüsste, war er mit dem berühmten Dichter darin einig, dass sie beide von einem Brüderpaare abstammen, dessen Grossvater Koppel Fränkel, um 1650 der „reichste Jude in Wien", gewesen ist. Damit stimmt der Hinweis Bernhard Beer's in dieser Monatsschrift[2]), den Frankel als Herausgeber unbeanstandet passiren liess, überein, dass „R. Jacob oder Koppel Fr. (in Wien) der Stammvater der noch blühenden Familie Frankel" gewesen sei.

Diese scheinbar dürftigen Bemerkungen, die weder durch Umfragen bei Verwandten und Freunden Frankels,

---

[1]) Er nennt sie daselbst: מויה und אסתר בת דנאון מוהריל פישעל זיל יעקב קאספל (!) פראנקעל. Genauer lauten die Namen im Legaten-Buch des jüdisch-theologischen Seminars: מויה יעקב בן מויה ישששכר הלוי und אסתר בת מויה יהודה פישעל.

[2]) IV (1855), S. 280.

noch durch Nachforschungen in seinem handschriftlichen Nachlass sich wesentlich vermehren liessen, reichen trotz ihrer Knappheit aus, um mit Hülfe anderweitiger urkundlicher Beweise[1]) den richtigen Weg durch den Wirrsal der Geschlechter zu finden. Sie führen nämlich zu dem Ergebniss, dass Zacharias Frankel's Urgrossvater Simon durch seine Mutter Rebecka ein Enkel R. Elia Spira's, des erwähnten Schulchan-aruch-Commentators, und durch seinen Vater Jacob Benjamin Wolf b. Issachar Baermann ha-Levi Fränkel aus Fürth ein Urenkel Koppel Fränkels aus Wien gewesen ist, und liefern zugleich einen neuen Beleg für die bereits mehrfach festgestellte Thatsache, dass „aus denselben Familien, in denen seit Jahrhunderten jüdisches Leben und Wissen gehegt und gewartet worden ist, die Pfadfinder und Baumeister hervorgegangen sind, die das jüdische Wissen zur jüdischen Wissenschaft emporgestaltet haben“[2]).

In Prag, der berühmten Pflanzstätte jüdischen Wissens, die man Jahrhunderte lang als „eine Stadt und Mutter in Israel pries, angefüllt mit Schriftwerken und Schriftgelehrten,“ erscheint um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts die

---

[1]) Frankl, Ludw. Aug. Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien (Wien 1855), vgl. desselben Zur Geschichte der Juden in Wien (Wien 1847) und Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich [= LV.] (Budapest 1889). Lieben, K., Gal-Ed [= GE.], Grabsteininschriften des Prager israel. alten Friedhofes (Prag 1856). Hock Simon, die Familien Prags nach den Epitaphien des alten jüdischen Friedhofes in Prag. Herausgegeben von David Kaufmann. [= HK.] (Pressburg 1892). Brann, Eine Sammlung Fürther Grabschriften [= FG.] [im „Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann“] auch bes. erschienen (Breslau 1900). Vgl. ferner die Stammtafeln bei Steinschneider, Cat. Bodl. p. 2630, Grünwald, Jungbunzlauer Rabbinen, S. 12, und Frankl-Grün, Gesch. d. Juden in Kremsier I, S. 196.

[2]) MS. Jahrg. 38 (1894), S. 482. Den Einzelnachweis für Leopold Zunz hat Kaufmann a. a. O. geführt, denjenigen für Sal. Jeh. Rapoport vgl. in meiner Abhandlung „das Geschlecht der jungen Raben“ im Centenarium S. L. Rapoports, Festgabe zum 100. Geburtstage Rapoports, herausgegeben von J. S. Bloch und David Kaufmann (Wien 1890), S. 394 ff. und denjenigen für Sam. David Luzzatto in meiner Abhandlung: „Die Familie Luzzatto“ im „Gedenkbuch zu [dessen] hundertstem Geburtstag“, herausgegeben vom „Verband der Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland“ (Berlin 1900), S. 25 ff.

Familie Spira[1]), die vermuthlich von ihrer Heimathsgemeinde Speyer den Namen hat und sogleich durch die Gelehrsamkeit, den Gemeinsinn und die Opferfreudigkeit ihrer ersten Mitglieder eine vornehme und einflussreiche Stellung gewann. Schon in den nächsten Jahrzehnten, die mit Recht als die Blüthezeit der Gemeinde gelten[2]), in denen der Sagen umsponnene „hohe R. Löw" das Oberrabinat verwaltete und der berühmte Mordechai Meysel seine fürstlichen Reichthümer mit offenen Händen zur Errichtung von Gotteshäusern und mildthätigen Stiftungen und zur Verbreitung und Förderung der nationalen Studien verwendete, lebte hier der „Gaon" R. Jechiel Michael Spira[3]), aus dessen Geblüt im Laufe der nächsten sechs Geschlechter in directer Abfolge nicht weniger als zwölf Rabbiner und Gelehrte[4]) und elf Vorsteher[5]) hervorgegangen sind, die sich allesammt um die jüdische Gesammtheit, um die Judenschaft Böhmens, um die Prager Gemeinde und deren einzelne Institute grosse und zum Theil unvergängliche Verdienste erworben haben.

Bereits der Sohn dieses „Gaon," R. Benjamin Wolf[6]) I., der auch als Kenner der Kabbala gerühmt wird, war dreissig Jahre lang Beisitzer des Rabbinats, in welchem damals die glänzendsten Vertreter der halachischen Gelehrsamkeit jener Tage, wie der erwähnte R. Liwa b. Bezalel[7]), wie „der einzige gute Redner unter den deutsch-polnischen

---

[1]) Das älteste Mitglied der Familie, das Hock bekannt geworden ist, hiess David (דאלוף דתורני המופלא מוהר) b. (מוהר) Simon, st. 3. Dec. 1547. Die Grabschrift rühmt von ihm: הדפים תפלות ישראל בדקדוק והרבה פדות עשה להשתדלות והצלות ולהציל ממון של ישראל ונפשותיהם.

[2]) Zunz, Zur Gesch. u. Litt., S. 269.

[3]) Vgl. GE. Nr. 13. Dass Joseph (GE. 154 [So lies st. 88 bei Steinschneider]) sein Bruder gewesen sei, wie Steinschneider Cat. Bodl. p. 2630 annimmt, möchte ich sehr bezweifeln.

[4]) 1 Sohn (Nr. 1), 2 Enkel (2. 6), 1 Urenkel (20), 3 Ururenkel (17. 19. 26), 4 Urururenkel (15. 16. 38. 54) und 1 Urururururenkel (Nr. 65 der chronol. Uebersicht S. 206 ff.)

[5]) 1 Urenkel (Nr. 8), 1 Ururenkel (19), 3 Urururenkel (30. 52. 65), und 6 Urururururenkel (43. 47. 51. 55. 59. 73 der chronol. Uebersicht).

[6]) Nr. 1.

[7]) Der „fürtrefflichste und gelehrteste Jude im römischen Reich" heisst er in einer Relation über seine Zusammenkunft mit dem Mathematiker, Astronomen und Geschichtsschreiber Bartolomäus Scultetus (1540—1614) in Görlitz, als er am 5. Adar II 5345 (= 6. März 1585) auf der Reise zum Antritt seines Rabbinats in Posen diese Stadt berührte.

Juden", R. Ephraim Luntschütz[1]) und wie R. Jesaia Horwitz, der Verfasser der „Bundestafeln", den Vorsitz führten.

Von seinen Söhnen war der eine, David Chajjim[2]), Dajjan in Wien, der andere, Aharon Simon (Nr. 6), vier Jahrzehnte lang Oberrabbiner in Prag und böhmischer Landrabbiner. Mit beziehungsreicher Anspielung auf seinen Namen nannten bereits die Zeitgenossen ihn „das Haupt" (הרא"ש), nämlich der Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, und die Nachwelt pries ihn als einen „heiligen Gottesmann"[3]). Mose Mireles-Heller-Fränkel, dessen Familie die angesehenste und weit und breit berühmteste des Wiener Ghetto's war, rechnete es sich zur hohen Ehre an, dass seine Tochter Jares von einem Sohn des berühmten Mannes als Gattin heimgeführt wurde[4]). Die halachischen und kabbalistischen Werke, die der Landesrabbiner verfasst hat, sind verschollen und vielleicht bei einer Plünderung Prags vernichtet worden[5]). Selbst die Buss- und Dankgebete, die er bei der Belagerung und Rettung seiner Vaterstadt geschrieben und nach der Aussage seines Secretärs veröffentlicht hat, sind bisher nicht aufgefunden worden[6]). Der Erbe seines Ruhmes und seiner Gelehrsamkeit wurde sein Sohn der Namensträger des Grossvaters.

Als R. Aharon Simon achtzigjährig ins Grab sank, übernahm R. Benjamin Wolf II (Nr. 20), der Urenkel Michael Spira's, zunächst als Substitut die Würden seines Amtes im Oberrabbinat der Gemeinde und behielt sie 22 Jahre. Von 1705 an war er dann auch ein Jahrzehnt lang Böhmischer Landrabbiner[7]). Der Ruf von der Tiefe und dem Umfang seines Wissens drang in den weitesten Kreise,

---

[1]) Zunz, Gottesdienstl. Vortr. [2] S. 460. 462.

[2]) Nr. 2.

[3]) Asulai, שם הגדולים I א 138.

[4]) Nr. 3.

[5]) GE. 29. Die Annahme Hock's, dass Jecheskel Kindeles sein Werk מראה יחזקאל excerpiert habe, ist nach Steinschneider, C. B. Nr. 5642, unhaltbar.

[6]) Landshut עמודי העבודה, S. 12. Zunz, Lit. Gesch. d. syn. Poesie [= LG], 439. Eine andere Tochter st. unverheirathet 1635. Eine dritte war an den Dajjan R. Kathriel b. R. Hirsch Krotoschin verheirathet und st. 1691 (Nr. 9 u. 31, vgl. Nr. 40). Seine Frau (Nr. 5) starb am 10. Januar 1676.

[7]) GE. 65, vgl. Hocks Bemerkungen dazu. Seine erste Frau (Nr. 14) st. 1710.

und von Nah und Fern bemühten sich die halachischen Schriftsteller jener Tage um die Gunst, seine Approbation für ihre Bücher zu erlangen[1]). Dazu, erlebte er das seltene Glück, seine Söhne und Schwiegersöhne in hervorragenden rabbinischen Aemtern und an der Spitze zahlreich besuchter talmudischer Lehranstalten mit anerkanntem Erfolge wirken zu sehen. Ja er durfte sich sogar theilweise noch an dem Rufe erfreuen, den ihre litterarischen Leistungen bei den sachverständigen Zeitgenossen fanden.

Als Rabbiner der Neuschul fungierte sein ältester Sohn R. Aharon Jechiel Michael III (Nr. 26). Zugleich hielt er regelmässig öffentliche halachische Vorträge für die zahlreichen Jünger, die sich um ihn schaarten. Von den Früchten seines Fleisses ist nichts auf die Nachwelt gekommen. Sein Commentar zur ganzen fünften Ordnung der Mischnah ist verloren gegangen. Ebenso wenig ist seine Erläuterung des ganzen jerusalemischen Talmud erhalten[2]). Bekanntlich ist es auch seinem späten Enkel Zacharias Frankel, der sich am Ende seines Lebens mit einem gleichen Plane trug, nicht beschieden gewesen, weit über den Anfang des Unternehmens hinaus zu kommen. Ungleich grössere Erfolge erzielte R. Benjamin Wolf's Schwiegersohn, R. Jacob b. Joseph Reischer[3]), der dem Rabbinat der Gemeinde eine Zeit lang als Mitglied angehörte, mit seinen litterarischen Erzeugnissen. Bereits 1689

---

[1]) Hier ein Verzeichniss, das auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht: Er approb. 3. Ijjar 1681 מראה יחזקאל von Jecheskel b. Isaak Kindeles, 17. Kislew 1688 die RGA. שער אפרים, Siwan 1688 אליה זוטא seines Sohnes Elia, 8. Ijjar 1690 die Dyhernfurther Pentateuchausgabe von 1693, 25. Siwan 1692 ויכתוב משה von Mose b. Schemaja, 25. Kislew 1693 die neue Ausgabe von M. Isserles' דרכי משה, 7. Cheschwan 1694 den Midr. zu den Megilloth mit dem Comm. יפה עינק, 22. Adar I 1696 חוק יעקב seines Schwiegersohnes Jaacob Reischer, 19. Elul 1696 שלחן ארוך des Elieser b. Jeh. Rewitz, 11. Schebat 1704 אבק סופרים von Abr. ha-Levi Conque, 10. Tebet 1706 לכש הקמח von Mose Chagis, 24. Nissan 1707 Jacob Weil's הלי שויב, 7. Ab 1708 מאורות נתן von Meir Poppers u. am 24. Schebat 1709 (?) die RGA. שבות יעקב seines Schwiegersohnes Jacob Reischer.

[2]) GE. 66. Der Comm. zu ס' קדשים hatte den Titel מים קדושים und derjenige zum jerusalem. Talmud לב ים התלמוד.

[3]) Die Familie stammte aus Rzezow = ריישא. Seine Söhne GE. 98 und HK. 354b. Den Zunamen Backofen erhielt sein Vater, weil er die Tochter des Gemeinderaths Hirsch Backofen geheiratet hatte (HK. 48a).

verliess sein „Minchat Jaakob“[1]) die Presse, und sieben Jahre später erschien sein Commentar zum Pessach-Ritual[2]), das in den neueren Ausgaben seit etwa einem Jahrhundert der unzertrennliche Begleiter desjenigen Theils des Schulchan-aruch-Textes, welchem er gewidmet ist, geworden ist. Das Gleiche gilt von R. Benjamin Wolfs jüngerem Sohne, R. Elia I (Nr. 17), der in Kollin[3]) und Tikoczyn Rabbiner und in Prag Prediger[4]) und Vorsteher einer talmudischen Lehranstalt gewesen ist. Zu seinem Arbeitsgebiet erwählte er sich die Erläuterung der am weitesten verbreiteten halachischen Codices. In demselben Jahre, in welchem die Erstlingsschrift seines Schwagers in die Oeffentlichkeit gelangte, erschien auch sein „Elia suta“, ein Commentar zu Th. I u. II der umfangreichen halachischen Werke Mordechai Jaffe's.[5]) Seine übrigen Schriften sind erst lange nach seinem Tode herausgekommen. Ein hohes Alter scheint er nicht erreicht zu haben. Er erlebte den grossen Schmerz einen hochbegabten Sohn R. Arjéh Löb (Nr. 16), der trotz seiner jungen Jahre bereits Rabbiner und Rosch-Jeschibah in Böhmisch Leipa war, ins Grab sinken zu sehen[6]). Nur wenige Wochen später schied er selber aus dem Leben[7]).

Beide überlebte der ehrwürdige greise Vater und Grossvater. Die Hälfte der Amtssorgen des Landrabbinats über-

---

[1]) Das Buch ist ein Commentar zu Mose Isserles halachischem Werke תורת חטאת.

[2]) Betitelt חוק יעקב. Vgl. Benjakob, Ozar ha-Sefarim [= OS.] ת 775—777.

[3]) Einiges über die Kolliner Juden-Gemeinde hat Grünwald in seinem jüdischen Centralblatt VIII (1889) S. 57—64 mitgetheilt.

[4]) Nach Podiebrad-Foges [5] S. 118 wurde er durch Decret der böhmischen Kammer vom 18. November 1700 als Prediger der Klaus-Synagoge bestätigt. In Prag bestätigte er bereits am 27. Elul 452 (= 8. September 1692) die neuen Satzungen der Beerdigungs-Gesellschaft (Grünwald a. a. O. S. 56).

[5]) Der Zusatz ha-Levi hinter dem Autor-Namen bei Benjacob a. a. O. S. 255 b, zweiter Absatz, Zeile 6 u. א 706 ist natürlich zu streichen. An der letzteren Stelle bezöge er sich nur auf den a. a. O. nicht genannten Herausgeber des Buches.

[6]) GE. 96. Seine Frau Rösel (s. Nr. 40). Ueber deren Eltern vgl. S. 196, Anm. 6. Von seinen beiden Töchtern wurde die eine Bela (Nr. 49) die zweite Frau des Landrabbiners Mose Isaak Spira (Nr. 54). Die andere Rösel (Nr. 44) war die Gattin des Vorstehers der Talmud-Thora Simon (Nr. 43) b. Samuel (38) Spira.

[7]) GE. a. a. O.

liess er in seinem hohen Alter (i. J. 1713) seinem zweiten Schwiegersohne, dem berühmten Bücherfreunde R. David Oppenheim[1]), dessen Bibliothek bekanntlich „zu den wenigen Denkmälern gehört, die Juden errichtet und Christen erhalten haben“[2]). Als R. Benjamin Wolf am 11. Januar 1715 im Alter von fünfundsiebzig Jahren zur ewigen Ruhe einging[3]), fiel auch der Rest seiner Würden seinem Schwiegersohne zu.

Die Thora aber und der Eifer für die nationalen Studien blieb auch bei seinen Enkeln heimisch. Dass R. Mose Isaak (Nr. 54), der gelehrte Sohn seines ältesten Sohnes Aharon Jechiel Michael III (Nr. 26), zu rabbinischen Aemtern und Ehrenstellen berufen wurde, hat er, wie wir bestimmt wissen, noch erlebt. Es geschah in den ersten Jahren des achtzehnten Jahrhunderts, dass dieser Enkel in Jungbunzlau zum Rabbiner erwählt wurde[4]), und damals hatte er bereits eine Zeit lang in Lissa (im damaligen Grosspolen) ein rabbinisches Amt bekleidet[5]). Bald nach seines Oheims Tode aber wurde er zur höchsten Ehrenstellung des Landes, zum Böhmischen Landrabbinat berufen. So waren elf Jahrzehnte lang (1639—1749) Vater (6), Sohn (20), Gatte einer Enkelin (33) und Urenkel (54) in ununterbrochener Reihenfolge Repräsentanten derselben Würde. Von den umfangreichen Schriften, die er verfasste, sind uns durch die Inschrift seines Grabsteins nur die Titel[6]) bekannt geworden.

---

[1]) Vgl. dessen Biographie von Löwenstein im „Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann“, S. 543.

[2]) Zunz, z. Gesch. S. 235. David Oppenheims zweite Frau hiess Schifrah, s. Nr. 33.

[3]) GE. 65.

[4]) Dass er 1712 in Jungbunzlau war, bezeugt seine eigenhändige Bemerkung in Cod. 766 der Bodleiana (vgl. Neubauers Catalog S. 149) auf die bereits Grünwald, Jungbunzl. Rabb., S. 10 hingewiesen hat. Ob er der unmittelbare Nachfolger des von Grünwald a. a. O. übergangenen Uri Schraga Phöbus b. Elieser Chalfan, des Verf.'s des RGA. רת אש, war, der 1688 dem Rabbinat in Prag angehörte. ריח חשון 1694 aber Rabb. in Jungbunzlau und bereits 1705 Rabb. in Ungarisch-Brod gewesen ist, ist mir nicht bekannt. Aus den Lebensgange seines Schwiegersohnes Jonathan Eibeschütz (Dembitzer כי I, 119 ff.) scheint hervorzugehen, dass R. El. 1710—1712 noch in Prag gewohnt hat. Sollte er in Prag gewohnt u. von hier aus das Jungbunzlauer Rabbinat verwaltet haben? Derartige Combinationen kamen ja in jenen Tagen nicht selten vor.

[5]) GE. 94 vgl. Hock das. S. 51.

[6]) Seine Chidduschin zu verschiedenen Tractaten nannte er באר

In seinen Tagen stand an der Spitze des rabbinischen Ortsgerichts in Prag, ein anderer Enkel seines Grossvaters Benj. Wolf Spira, R. Samuel (38), der Sohn von dessen jüngerem Sohne Elia (17). Er war in diesem Amte allem Anscheine nach der Nachfolger seines Schwiegervaters Ascher Anschel II (19) b. Michael Wiener-Spira (8), eines Enkels des oben (S. 196) erwähnten Wiener Dajjan's David Chajjim (9). R. Samuel war zugleich Rabbiner der Grossenhofsynagoge. Zu den Beisitzern seines Collegiums gehörte kein Geringerer als der berühmte Jonathan Eibeschütz, der schon in seiner Jugend durch seinen Scharfsinn und seine ausgebreitete Gelehrsamkeit weit und breit Aufsehen erregte und jetzt durch seine Ehe mit der Tochter des böhmischen Landrabbiners Mose Isaak, seines ehemaligen Lehrers[2]), in den innigsten Beziehungen zu den angesehendsten Familien der Gemeinde stand.

Im Februar 1740 schied R. Samuel aus dem Leben und im November desselben Jahres folgte ihm seine Schwester Rebekka[3]) ins Grab, die durch ihre Verheiratung mit dem Gemeinderath Benjamin Wolf IV ha-Levi Fränkel aus Fürth die verwandtschaftlichen Beziehungen erneuerte, welche schon von früher her zwischen den Familien Spira und Fränkel bestanden. Es hatte nämlich vor Jahren bereits Benjamin Wolf III Spira (21), der Sohn jenes Ascher Anschel I (3) (oben S. 196), der ein Schwiegersohn des Mose Mireles geworden war, Esther (23), eine Tochter Koppel Fränkels in Wien heimgeführt[4]).

לחי רואי, seinen Commentar zu Th. I des Sch. Ar. באר מים חיים und seine Rechtsgutachten-Sammlung קול ענות גבורים. — Seine erste Frau war מאטי die Tochter des Mordechai ha-Cohen aus Hamburg (Nr. 32). Ueber die zweite Frau vgl. S. 198, Anm. 6. Die Notizen über seine zweite Tochter s. Nr. 54.

[1]) GE. 97.

[2]) Vgl. Nr. 54 u. Dembitzer a. a. O. Wie wir jetzt aus אגרת מחלת (ed. Freimann in קובץ על יד VIII, Berlin 1898), S. 5 wissen, war Jonathan Eibeschütz am 30. November 1741 noch in Prag, während er am 1. April 1742 (wie das. Anm. 1 zu berichtigen ist) sich bereits unterwegs (in Fürth) zum Antritt des Rabbinats in Metz befand.

[3]) GE. 105.

[4]) GE. 86. In meinen Stammbaum der Nachkommenschaft Koppel Fränkels (FG. S. 399), der zunächst nur die Ergebnisse der Fürther Grabschriften darstellen wollte, ist sie, da sie in Prag starb, nicht aufgenommen worden.

Inzwischen war dann das entsetzliche Verhängniss von 1670 über die Wiener Gemeinde hereingebrochen, welches Tausende unglücklicher Menschen, deren einziges Verbrechen darin bestand, dass sie treue Juden waren und bleiben wollten, unstät und flüchtig gemacht hatte. Auch Koppel Fränkels Kinder mussten eine neue Heimath suchen. Einer von ihnen, Isaak — genauer David Isaak Seckel — Fränkel, derselbe, der gemeinsam mit seinem Bruder Israel beim Abzug aus Wien die Gräber der frommen Ahnen für schweres Geld vor Entweihung schützte[1]), blieb dauernd in Fürth. Hier fühlte er sich glücklich durch die Liebe der Geschwister, die seit Jahrzehnten mit den vornehmsten Geschlechtern der Gemeinde verwandt und verschwägert waren, und erlebte reiche Freuden an Kindern und Enkeln[2]). Und es war in der That ein besonders begnadetes Geschlecht, das von ihm ausging. Sein Sohn Aharon Secharja war der Neffe Feiwel Theomims, dessen Enkel, der schlesische Landrabbiner Joseph Jonas Fränckel, der Grossvater des Commerzien-Raths Jonas Fränckel gewesen ist, der seinen Namen durch seine Stiftungen verewigt hat[3]). Sein Sohn Schalom wurde der Urahn Ludwig August Frankls[4]). Von seinem Sohne Issachar Bärmann endlich, der seit 1700 das Fürther Rabbinat

[1]) Frankl, zur Geschichte der Juden in Wien, S. 7 ff. Kaufmanns LV. S. 148.

[2]) Vgl. Brann, FG. S. 400 ff.

[3]) Im Einzelnen war das Verwandtschaftsverhältniss folgendes: Aharon Secharja ha-Levi Fränkel hatte eine Tochter Aharon Theomims (vgl. Kaufmann, Jair Chajjim Bacharach, S. 55), der ein Schwiegersohn des Metzer Rabbiners Jonah b. Jesaia Theomim gewesen ist (HK. 396a u. das. Anm. 4), zur Frau Der jüngste Sohn des Metzer Rabbiners, R. Chiskija Josua Feiwel Theomim war durch seinen Sohn Chajjim Jona der Grossvater Isaak Joseph Theomims (d. i. Joseph Jonas Fränckels), dessen Tochter Edel mit Joël Wolf Fränkel, dem Sohne des Berliner Landrabbiners David Fränckel, verheiratet war. Aus der letzteren Ehe stammte der Commercienrath Jonas Fränckel. — Es gab übrigens noch eine andere Familie Fränkel in Breslau, die in gerader Linie von Aharon, einem anderen Sohne Isaak Fränkels in Fürth herstammte. Vgl. Kaufmann in Berliners Magazin XVII (1890) S. 87 ff., nach meinen Angaben von ihm berichtigt das. S. 175 f. Die Mitglieder der letzteren Familie waren לוים.

[4]) Ludwig August Frankl war durch seinen Vater ein Enkel des Eleasar b. Schalom ha-Levi Fränckel, wie ich einem handschriftlichen v. Dr. Löwy angelegten und v. Dr. Neubürger in Fürth berichtigten und mir in dankenswerther Weise zur Verfügung gestellten Stammbaum Koppel Fränkels entnehme.

verwaltete, stammte im fünften Geschlecht Zacharias Frankel her durch das Ehebündniss, welches Benjamin Wolf, der Sohn des Fürther Rabbiners, mit Rebbecka, der Tochter des Prager Darschans R. Elia Spira geschlossen hat.

Ein Sohn dieser Verbindung war Simon, auf dem wir noch zu sprechen kommen. Ein anderer Sohn Issachar Bärmann (Nr. 41), der Namensträger des Grossvaters von väterlicher Seite, starb als Bräutigam in jungen Jahren[1]). Ein dritter Sohn war der Almosenvorsteher Elias II Fränkel-Spira, der Namensträger des Grossvaters von mütterlicher Seite, den der reiche Breslauer Münzjude Elias Lazarus Zacharias sich zum Schwiegersohne wählte[2]). Wie alle Mitglieder der Familie war er ein eifriger Freund und freigebiger Förderer der gelehrten Studien. Von aufrichtiger Pietät gegen die litterarische Hinterlassenschaft seiner Vorfahren erfüllt, gab er bereitwillig die reichen Mittel zur Veröffentlichung ihrer Schriften[3]) her und brachte damit ein Unternehmen zum Abschluss, an dessen Ausführung der Tod seinen Vater gehindert hatte.

Wolf Fränkel starb im Jahre 1762[4]) und überlebte nur um Jahresfrist eine andere Urenkelin Koppel Fränkels, die ebenfalls dem Kreise der Familie Spira angehörte. Ritschl Spira (57) war durch ihrem Vater eine Enkelin von Koppel Fränkels Tochter Esther, (23) die, wie (S. 200) erwähnt, mit Benjamin Wolf III. Spira (21) verheiratet war. Sie war die Tochter eines viel gerühmten und viel geschmähten Mannes. Simon III. Fränkel-Spira (52) war mit seinen Tugenden, Vorzügen und Schwächen ein charakteristischer Vertreter jener Art von

---

[1]) GE. 105.

[2]) Vgl. Nr. 73.

[3]) Auf seine Kosten erschienen 1768 in Fürth ששי (ששה lies) שטות וחדושי הלכות אליה רבה von seinem Grossvater Elia Spira und eben daselbst 1792 die Deraschot seines Grossvaters Issachar Baermann Fränckel unter dem Titel משה ישכר.

[4]) Er starb am 24. Januar 1762. Das Memorbuch der Klaussynagoge in Furth notiert über ihn unter Nr. 149 folgendes: אינ הזקן וישיש איש תם וישר תמים בדרכיו וחסיד במעשיו מו"ה יעקב בנימן בן הגאון הגדול המפורסם אביד ורים מוהריר שמואל עלי ישכר סנ"ל זצ"ל שהלך לעולמו הטוב בעבור שהיה שוקד על ליסודו יום ולילה והקדיש ס"ת והפריש מהונו לצדקה והי בחברא דמשכימים להתפלל בזמנו ונם בנו נתן צדקה בעבור הזכרת נשמתו השהורה נ"ו יום א' ער"ח שבט תקכ"ב לפ"ק.— Aus demselben Memorbuch (Nr. 105) er-

Sachwaltern, deren die Juden bis an die Schwelle der Neuzeit nicht entbehren konnten. Als Erbe der Reichthümer seiner Vorfahren, kam er durch die Art und den Umfang seiner Geschäfte in tägliche Berührung mit den Grossen des Landes und gewann dadurch eine Weite des Gesichtskreises, eine Sicherheit des Auftretens und eine Kenntniss der Landesgesetze, die ihn hoch erhob über die grosse Masse seiner unter schwerem Druck seufzenden Glaubensbrüder. Ganz von selbst wurde er dadurch ihr Fürsprecher und Anwalt in allen wichtigen Angelegenheiten, auf dessen Redlichkeit und Opferfreudigkeit sie bauen mussten und in den allermeisten Fällen auch mit Sicherheit bauen konnten. Leicht stellte sich dann aber auch von selbst ein gewisser Grad von Selbstbewusstsein ein, das sich hin und wieder unliebsam bemerkbar machte und manche böse Leidenschaft in den Herzen der Gekränkten erweckte. Länger als zwei Jahrzehnte war er Primator der Prager Gemeinde. Selbst die Tadler seines Ehrgeizes und seiner Prunksucht bestritten nicht, dass er mit offenen Händen den Armen spendete und sich bleibende Verdienste um die Verbreitung und Hebung des niederen und höheren Unterrichtes erwarb. Und Alle erkannten willig die Klugkeit und Gewandtheit, die Umsicht und Unerschrockenheit an, mit der er in den bösen Jahren schweren Drangsals nach dem Regierungsantritt Maria Theresias die Interessen der Gesammtheit zu vertreten verstanden hat[1]). Den schwersten Schlag, der damals wie ein Blitz aus heiterem Himmel seine Glaubensbrüder traf, als Maria Theresia ihre sofortige schonungslose Austreibung aus Böhmen anbefahl, überlebte er nicht lange. Ein plötzlicher Tod raffte ihn am 9. Januar 1745 dahin, nachdem er noch einige Tage vorher[2]) an erster Stelle

fahren wir ferner, dass R. Bärmann's Vater am So [12. Cheschwan 452 =] 4. Novbr. 1691 und seine zweite Frau Bunle (Nr. 117, vgl. FG. 402) am [23. Nissan 496 =] 4. April 1736 gestorben ist. Auch erhalten wir noch folgende Nachrichten über seine Söhne und Töchter: 1. Am [24. Kislew 483 =] 8. December 1722 starb Treinle Sara Elischeba (Nr. 110), 2. am Sd [19. Siwan 498 =] 7. Juni 1738 starb Abraham (Nr. 118); 3. am Do [14. Siwan 506 =] 2. Juni 1746 st. Secharjah (Nr. 123); 4. am [14. Ab 511 =] 5. August 1751 st. Isaak Seckel (Nr. 131); 5. am [22. Adar 515 =] 5. März 1755 st. Jacob (Nr. 136).

[1]) Vgl. Podiebrad-Foges [3], S. 80—91 u. 150.

[2]) Vielleicht ist in der von Krengel in der MS. Jahrg. 44 (1900), S. 201 mitgetheilten Urkunde der 1. December nur ein Schreibfehler für den „31." December.

eine Bittschrift an die Juden Londons um Hilfe und Beistand unterzeichnet hatte.

Seine Tochter Ritschel wurde die zweite Frau Meier Fischel Bunzels, der in strenger Askese sein Leben hinbrachte und seine ganze Musse dem Studium des Talmud und der Unterweisung seiner Jünger widmete. Der Gemeinde stellte er in den Stunden der Noth seinen einsichtigen Rath zur Verfügung[1]) und führte vierzig Jahre lang den Vorsitz in deren rabbinischem Gerichte[2]). Von seinen Kindern aus erster Ehe, die zweifellos bei der zweiten Frau dieselbe sorgfältige Pflege der Erziehung wie deren eigene fanden, folgte der älteste Sohn, R. Löb Fischel[3]), durchaus dem Beispiel seines Vaters. Seine einzige Lebensaufgabe erblickte er in der unausgesetzten Beschäftigung mit der nationalen Litteratur und in der Belehrung der Jünger, die sich bei ihm einfanden.

Seine Tochter Esther wurde die Gattin Koppel Bärmann oder Jacob b. Issachar ha-Lewi-Frankel's von dessen Grossvater Simon und seinen Eltern und Geschwistern das wenige Bekannte bereits (oben S. 202) mitgetheilt[4]) ist. Diesem Elternpaare wurde in der Nacht nach dem Simchat-Thora-Feste, also zum 24. Tischri 5562 oder 30. September 1801 mein unvergesslicher Lehrer Zacharias Frankel, dessen gesegnetem Andenken diese Blätter gewidmet sind, geboren[5]). Er ist an einem Sabbath Nachmittag, am 8. Adar I. 5635 oder 13. Februar 1875 kinderlos zur ewigen Ruhe eingegangen. Aber seine Werke überleben ihn.

---

[1]) G. Wolf in Jahrbuch f. Gesch. u. Litt. d. Juden IV, S. 186.

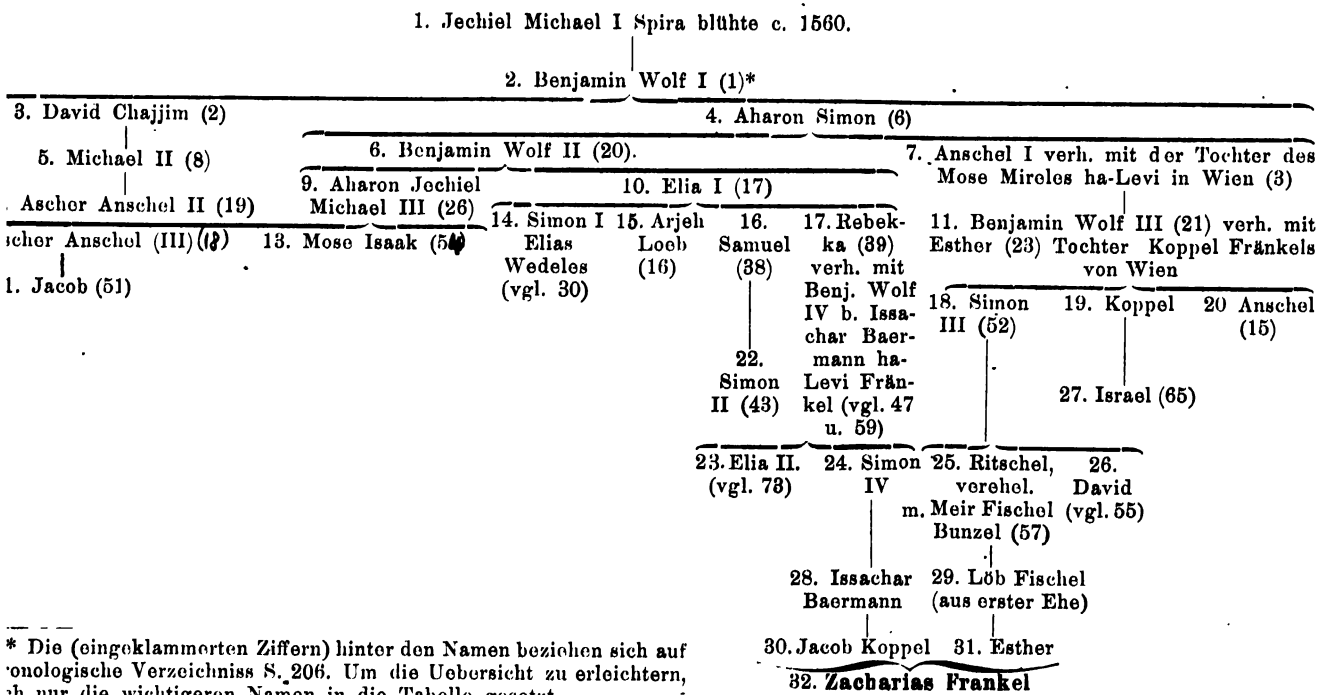
[2]) GE. 114.

[3]) Vgl. Podiebrad-Foges [3], S. 92, 150 u. HK. 288 b = 34 a. Nr. 540.

[4]) Einige weitere Nachrichten aus Prager Akten, s. in der folgenden Abhandlung meines Freundes Dr. Kisch, S. 213 ff.

[5]) Als Anhang gebe ich: 1. Eine genealogische Uebersicht über die Herkunft Zacharias Frankels; 2. ein chronologisches Verzeichnis der Grabschriften der Familie Spira-Fränkel in Prag. Den Wortlaut der Grabschriften gedenke ich später mitzutheilen.

I. Genealogische Uebersicht über die Herkunft Zacharias Frankels.



* Die (eingeklammerten Ziffern) hinter den Namen beziehen sich auf ·onologische Verzeichniss S. 206. Um die Uebersicht zu erleichtern, :h nur die wichtigeren Namen in die Tabelle gesetzt.

II. Chronologisches Verzeichniss der Grabschriften der Familie Spira-Fränkel in Prag.

1) **1630,** 12. October starb *Benjamin Wolf* b. *Michael Spira* nach dreissigjähriger Amtsthätigkeit als Dajjan in Prag. GE Nr. 13. Ob *Joseph* b. *Michael* (a. a. O. Nr. 154) sein Bruder gewesen, erscheint mir sehr zweifelhaft. Seine Söhne Nr. 2 und Nr. 6.

2) c. **1640** *David Chajjim,* Sohn Benjamin Wolf (1) Spira's, war Dajjan in Wien (LV S. 189, n. 2.) Sein Sohn Nr. 8.

3) **1661** Fr. 25. Febr. st. *Ascher Anschel,* Sohn des böhmischen Landrabbiners Aharon Simon (6) u. Schwiegersohn des Mose Mirels-Heller ha-Lewi in Wien (Frankel WJ. Nr. 265/6 vgl. LV 79, Anm. 1.) Seine Fräu Nr. 4, seine Söhne Nr. 7 u. 21 und seine Tochter Nr. 13.

4) **1661,** Mo; 28. Febr. folgte *Jares* (יראת), Tochter des Mose Mireles-Heller ha-Lewi ihrem 3 Tage früher verstorbenen Gatten Ascher Anschel Spira (Nr. 3, s. das.) ins Grab.

5) **1676,** 10. Januar st. *Chajja,* Tochter des Simon Neuhaus, die Frau des Prager Oberrabbiners und Böhmischen Landrabbiners Aharon Simon (6) b. Benjamin Wolf (1) Spira, (HK S. 225 b 380 a Nr. 941). Vgl. Nr. 6.

6) **1679,** 3. Decbr., in der Nacht zum So, st. *Aharon Simon* b. *Benjamin Wolf Spira* (1) (geb. 1599) nach vierzigjähriger Amtsthätigkeit als Oberrabbiner von Prag und Landrabbiner von Böhmen (GE. 31). Seine Frau Nr. 5, seine Söhne Nr. 3 und Nr. 20 und seine Töchter Nr. 9 u. Nr. 31.

7) **1689,** Mo, 15. August st. *Jacob Koppel* b. *Ascher Anschel* (Nr. 3), Enkel des böhmischen Landrabbiners Aharon Simon (Nr. 6) (HK 380 a Nr. 4916). Sein Sohn Nr. 42, seine Tochter Nr. 11.

8) **1691,** zwischen dem 28. Juni u. 26. Juli st. d. Vorsteher *Michael* b. *David Chajjim* (Nr. 2) *Wiener-Spira,* der 1676 mit seiner Gattin *Pessel,* einer Urgrossnichte Liwa b. Bezalel's, der Altneusynagoge einen gestickten Vorhang für den Thora-Schrank geschenkt hat. (HK. 110a Nr. 2012. LV 189, n. 2.) Er war der Neffe des Landrabbiners Aharon Simon Spira (LV 189, n. 2.) (Nr. 6.) Sein Sohn Nr. 19.

9) **1691** st. *Malka,* die Tochter d. böhmischen Landrabbiners Aharon Simon (Nr. 6) u. in demselben Jahre deren Gatte, der Dajjan Kathriel b. R. Hirsch Krotoschin (HK 380 a Nr. 1362 vgl. 323 b). Vgl. Nr. 40.

10) **1697** starb *Elkele,* Tochter Benj. Wolf b. Anschel Spira's (Nr. 21), Enkelin Koppel Fränkel's von Wien und Schwester des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira (Nr. 52) (HK 380 a, Nr. 1010).

11) **1699** st. *Jares,* (יראת) Tochter des Jacob Koppel Spira (Nr. 7) u. Gattin des Meir b. Anschel Schulhof in Wien (HK 367[1]a, 380 a Nr. 1287).

12) **1704**, Mi, 18. Juni (l. מ״ז statt כ״ז, der an So, war) starb in zartem Alter *Hindele,* Tochter Wolf's b. Anschel Spira (Nr. 21), Schwester des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira (Nr. 52) (HK 380a Nr. 567
5538).

13) **1707**, Do, 17. Nov. starb *Rebecka,* Tochter Ascher Anschel b. Aharon Simon Spira's (Nr. 3), Gattin ihres Vetters R. Aharon Jechiel Michael b. Benj. Wolf (Nr. 26), Rabbiners der Neuschul in Prag (HK. 380 b Nr. 4923).

14) **1710**, Mi., [der Tag war aber ein Sabbath! Ob ד׳ א׳ ein Druckfehler für ר״ח ist?], 1. Febr. (= 1. Adar I), st. *Scheba,* die erste Frau des böhmischen Landrabbiners R. Benj. Wolf b. Aharon Simon (Nr. 20) (HK. 380b Nr. 4925). Ihr Vater war der Gelehrte R. Samuel Kalisch.

15) **1711** st. im Alter von 28 Jahren der gelehrte (תלמיד ותיק) R. Anschel b. R. Wolf Spira (Nr. 21), Enkel Koppel Fränkel's von Wien, Schwiegervater des Bruders des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira (Nr. 52) (HK. 380b Nr. 1357). Seine Tochter Nr. 63.

16) **1712**, Mi., 3. Febr. st. *Arjeh Löb,* Rabbiner u. Rosch-Jeschiba in Böhm.-Leipa, Sohn des Darschans u. Rosch-Jeschiba R. Elia (Nr. 17), (GE. 96). Seine Frau *Särel* (Nr. 43) überlebte ihn fast dreissig Jahre. Seine Töchter *Bela* (Nr. 49) und *Rösel* (Nr. 44).

17) **1712** in der Nacht zu Do., 14. April st. *Elia,* Sohn des böhmischen Landrabbiners R. Benj. Wolf (20), der R. in Tykoczyn u. Darschan und Rosch-Jeschibah in Prag gewesen ist und mehrere sehr werthgeschätzte Schriften halachischen Inhalts verfasst hat. Ein Theil seiner hinterlassenen Werke wurde durch die Feuersbrunst vom Jahre 1754 vernichtet. (GE. 96). Seine Frau (Nr. 27), seine Söhne (Nr. 16 u. 38), seine Tochter (Nr. 39).

18) **1713**, im März/April st. *Ascher Anschel,* Sohn d. Aharon Jechiel Michael, des Rabbiners der Neuschule (Nr. 26), und Bruder des Landrabbiners Mose Isaak (Nr. 54), (GE. 380b Nr. 7575). Seine Kinder Nr. 51, 53 u. 61.

19) **1714**, Mo., 17. Juli starb *Ascher Anschel* b. Michael *Wiener-Spira,* (Nr. 8), Vorsitzender des Beth - Din und Vorsteher der Zigeuner-Schul. (HK. 387a Nr. 4408).

20) **1715**, Fr. 11. Januar st. *Benjamin Wolf b. Aharon Simon* (geb. 1640), der nach dem Tode seines Vaters 22 Jahre lang Substitut des Oberrabbiners in Prag und seit 1705 böhmischer Landrabbiner war (GE. 65). Seine Frau (Nr. 14), seine Söhne (Nr. 17 u. 26), seine Tochter (Nr. 33). Eine *zweite Tochter* war die Frau des R. Jacob Reischer, der 1709 Vorsitzender des Rabbinats-Collegiums in Prag

gewesen u. 1738 als Rabb. in Metz gestorben ist. (GE. S. 52). Eine dritte Tochter war die Frau des Vorstehers Jomtob Lipmann b. Salomo Turnau, welcher am Neujahrsfeste 1753 (29. Septb.) oder 1755 (6. September) gestorben ist. Des Letzteren Tochter *Malka* starb im Siwan 1724 (HK. 136b Nr. 7537 u. 381b dies. Nr.

21) **1715,** Mi., 23. Januar st. *Benjamin Wolf* b. Anschel (Nr. 3), Enkel des Mose Mireles-Heller ha-Levi von Wien u. Schwiegersohn Koppel Fränkels von Wien (GE. 85). Seine Frau (Nr. 23), seine Söhne (Nr. 52 vgl. 15) u. seine Töchter (Nr. 10, 12, 22, 28).

22) **1719,** Sd. 15. April st. *Ritschel,* Tochter Wolf b. Anschel Spira's (Nr. 21), Enkelin Koppel Fränkels von Wien u. Schwester des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira (Nr. 52), Gattin des R. David Jitteles (HK. 281a Nr. 4896).

23) **1720,** So., 8. Sept. (ת"ק = תי"ו ס"א) st. *Esther,* Tochter Koppel Fränkel's von Wien, Gattin Benjamin Wolf b. Anschel Spira's (Nr. 21). (GE. 85).

24) **1721,** Fr., 7. März st. *Chajja,* Tochter des R. Ascher Anschel Wiener-Spira (Nr. 19) und Gattin des R. Samuel b. Elia (Nr. 38), Vorsitzenden des Rabbinats-Collegiums und Rabbiners der Grossenhofsynagoge in Prag. (HK. 381a, Nr. 9210).

25) **1723,** So., 16. Mai st. לאנא, Tochter des R. Abr. b. Jehuda Berlin, Rabbiners in Halberstadt und der Aschkenasim in Amsterdam, erste Frau des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira in Prag (Nr. 52) (HK 381 a Nr. 1606 u. Kfm's Anm. 3 das.)

26) **1723,** Fr., 8. October st. *Aharon Jechiel Michael,* Sohn des Landrabbiners *Benj. Wolf* (Nr. 20), der R. der Neuschul war und mehrere Werke halachischen Inhalts, darunter einen Commentar zum ganzen jerusalemischen Talmud, hinterlassen hat (GE. 66). Seine Frau Nr. 13, seine Söhne NNr. 18, 54.

27) **1725,** im Februar/März starb Frau *Dobrisch,* Tochter des Prim. Asriël Bondi, Gattin des Darschan und Rosch-Jeschiba R. *Elia* (Nr. 17) (HK 381 b 26 b Nr. 6714).

28) **1727/8,** zwisch. 14. Decbr. 27; und 11. Januar 1728 st. *Slava,* Tochter Benj. Wolf b. Ascher Spira's (Nr. 21) und Enkelin Koppel Fränkel's von Wien (HK 381 b Nr. 3445), Schwester des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira (Nr. 52).

29) **1729,** im Januar starb *Chajje Sara,* Tochter des Gemeinderaths Benjamin Wolf ha-Levi b. Issachar Baermann Fränkel aus Fürth in Prag. (HK 272 b Nr. 6976) in zartem Alter. Vgl. Nr. 39.

30) **1731,** im December starb in jungen Jahren *Benj. Wolf,* Sohn des Gemeinde-Vorstehers Simon Elias Wedeles und Enkel des Darschans R. Elia b. Benjamin Wolf (Nr. 17) (HK 381 b Nr. 1356). Der

Vater Simon gehörte 1745 dem Vorstande an. (Jahrb. f. Gesch. d. Juden u. des Judenth. IV. 186. 205. תקמ״ה in Kfm's Anm. 1 bei HK. 116b ist natürlich nur ein Schreibfehler für תק״ה). Seine Geschwister 58, 64, 70.

31) **1735** st. *Freudel Fränkel-Spira,* die Tochter des böhmischen Landrabbiners Aharon Simon (Nr. 6) (HK 288 a Nr. 656).

32) **1736,** zwischen dem 20. u. 27. September (סכות) st. מאטי, die erste Frau des böhmischen Landrabbiners R. Mose Isaak b. Aharon Jechiel Michael Spira (Nr. 54), die Tochter des Gemeinde-Vorstehers Mordechai ha-Cohen in Hamburg (HK 381 b Nr. 2856). Ihr Schwiegersohn R. Jonathan Eibeschütz erwähnt sie im כרתי ופלתי על יוד c. 61, Nr. 106 (Dembitzer כ״י, I, 125 a Anm.)

33) **1737,** in der Nacht zu Dinstag, 8. Tebeth = 31. Decb. st. *Schifra,* die Tochter des böhmischen Landrabbiners Wolf Spira (Nr. 20) und Wittwe des böhmischen Landrabbiners David Oppenheim (HK 22b Nr. 194/5665, wo die Jahreszahl fehlt. Die Grabschrift ist veröffentlicht von Löwenstein im Kfm.-Gedenkbuch S. 558. Die Jahreszahl מ״נ״ח״ת steht das. S. 559).

34) **1737** st. *Abraham* b. R. Mosche, Enkel Benjamin Wolfs, des Schwiegersohnes Koppel Fränkel's von Wien (Nr. 21) (HK 382 a Nr. 1600). Das Sterbedatum seiner Mutter *Freudel* ist bei HK (383 a Nr. 1652 nicht angegeben.

35) **1737,** im März starb *Malka,* Gattin *Elieser Mendels,* des Sohnes des Dajjans Samuel, der ein Sohn Aharon Jechiel Michaels (Nr. 26) Rabbiners der Neuschul, gewesen ist. (HK 381 b Nr. 3404).

36) **1738** st. im Alter von 14 Jahren *Ascher Anschel* b. Samuel, wahrscheinl. ein Enkel des Rabbiners der Neuschul Aharon Jechiel Michael (Nr. 26) (HK 382 a Nr. 1348).

37) **1739** starb *Jachetel,* Tochter des Gemeinde-Vorstehers David Simon Fränkel-Spira (HK 288a Nr. 611). Ihre Mutter Mirjam Nr. 68 s. das.

38) **1740,** 13. Febr. st. R. *Samuel* b. R. Elia (Nr. 17) Spira, Vorsitzender des rabbinischen Gerichtes u. R. der Grossenhofsynagoge (G.E. 97). Seine Frau Chajja Nr. 24, seine Söhne Nr. 43, 45 vgl. 46, 71.

39) **1740,** Mi., 2. Nov. (כ״י = 12. Marcheschwan) st. *Rebecka,* Tochter des Darschan R. Elia Spira (Nr. 17), Gattin des Gemeinderaths Jacob Benj. Wolf ha-Levi b. Issachar Baermann Fränkel aus Fürth in Prag. (GE. 105 LV. 195, 1 HK 273 a Nr. 6725). Ihr Sohn Bärmann (Nr. 41) überlebte sie nur wenige Wochen. Ihre Kinder Nr. 41, 47, 48, 73, 89.

40) **1740/41** st. *Särel,* die Tochter des Dajjan Kathriel b. R. Hirsch Krotoschin, die Frau des R. Arjeh Loeb (Nr. 16) b. Elia (Nr. 17), Rabbiners in Böhmisch-Leipa. Ihre Mutter war *Malka* (Nr. 9), eine Tochter

des böhmischen Landrabbiners R. Aharon Simon (Nr. 6) (HK 382a 324b Nr. 1325).

41) **1741/42** Mo., (GE. 105 muss es am Anfang zweifellos : יום ב' heissen.) 2. Januar st. in Prag der Bräutigam *Bärmann,* Sohn des Gemeinderaths *Jacob Benjamin Wolf ha-Levi Fränkel,* Enkel des Fürther Rabbiners R. Issachar Bärmann u. durch seine Mutter Rebecka (Nr. 39) Enkel des Prager Darschan R. Elia b. Benj. Wolf (Nr. 17) Spira (GE. 105. LV. 195, 1). Seine Mutter st. wenige Wochen früher. (Nr. 39).

42) **1741,** 6. Januar st. *Ascher Anschel* b. Jacob Koppel (Nr. 7) Spira, ein Urenkel des Landrabbiners R. Aharon Simon (Nr. 6) (HK 382a Nr. 1599).

43) **1741,** im März/April st. *Simon,* Vorsteher der Talmud-Thora, Sohn des Dajjan R. Samuel (Nr. 38) b. R. Elia (Nr. 17) (HK 382a Nr. 6981). Seine Frau Rösel (Nr. 44) überlebte ihn nur einige Wochen. Sein (?) Sohn (Nr. 60).

44) **1741,** im April/Mai starb *Rösel,* die Tochter des R. Arjeh Loeb, Rabbiners in Böhmisch-Leipa (Nr. 16), die Frau des R. Simon (Nr. 43) b. R. Samuel, des Vorstehers der Talmud-Thora, wenige Wochen nach ihrem Manne (HK 382a Nr. 6981).

45) **1741,** zwischen 25. Sepetmber und 1. October (סכות) st. *Ascher Anschel,* Sohn Samuels, des Rabbiners in Grossenhofsynagoge (Nr. 39) (HK. 382a Nr. 7449).

46) **1741,** im Nov./Decbr. starb das Mädchen *Rösel,* Tochter R. Mendels und Enkelin des R. Samuel, Rabbiners der Grossenhofsynagoge (Nr. 38) (HK. 382b Nr. 3447).

47) **1742,** im August st. *Vögele,* Tochter des Gemeinderaths Benjamin Wolf Fränkel-Fürth (Nr. 39) u. Gattin des Almosenvorstehers der Grossenhofsynagoge Abraham Lowotitz, des Sohnes des Primators Isaak Lowotitz (st. 1740) HK. 273a, 181a Nr. 6980). Vgl. LV. 195, 1 berichtigt HK. 273a, Anm. 2).

48) **1742,** im October starb das Mädchen *Treinle,* Tochter des Gemeinderaths Benjamin Wolf ha-Levi b. Issachar Baermann Fränkel aus Fürth in Prag (HK. 273a Nr. 6980b) Geschwister vgl. Nr. 39.

49) **1743,** starb *Bela,* die Tochter des R. Arjeh Loeb (Nr. 16) b. Elia Spira, die zweite Frau des böhmischen Landrabbiners *Mose Isaak* Spira (Nr. 54). Sie war die Enkelin seines Oheims, des Prager Darschans u. Rosch-Jeschibah R. Elia Spira (Nr. 17) (HK. 382b, Nr. 1270).

50) **1743,** st. der Jüngling *Jakob* b. Israel, Enkel des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira (HK. 288a, Nr. 657) (Nr. **52**).

51) **1743**, im Jan./Febr. st. der Vorsteher der Talmud-Thora u. des Mohelim-Vereines R. *Jakob*, Sohn R. *Ascher Anschels*, (Nr. 18) u. Neffe des Landrabbiners Mose Isaak (Nr. 54) (HK. 382 b, Nr. 7550).

52) **1745**, Sd., den 9. Januar st. der Primator *Simon b. Wolf Fränkel-Spira*, Enkel Koppel Fränkels von Wien. (Podiebrad-Toges, Alterth. der Prager Josefstadt, 3. Aufl., S. 80—91. (HK. 288a, Nr. 4858). Seine Frauen Nr. 25 u. 63, seine Kinder Nr. 50, 57.

53) **1745**, im Febr./März st. *Samuel*, Sohn des R. Anschel Spira-Wedeles (Nr. 18) (HK. 116b, Nr. 7552).

54) **1749**, Fr., 26. Decemb. st. *Mose Isaak* b. Aharon Jechiel Michael (Nr. 25), Enkel des böhm. Landrabbiners Benj. Wolf (Nr. 20). Er war R. in Lissa und Jungbunzlau und zuletzt böhmischer Landrabbiner Von seinen halachisch. Werken ist nichts erhalten (GE. 94). Seine Frauen (Nr. 32, 49). Seine Tochter *Elkele* wurde etwa 1710 die Gattin des berühmten R. Jonathan Eibeschütz (Dembitzer כ"י I, 119b. Anm.). Eine *andere* Tochter war die Frau des R. Salman b. R. Lipman Turnau, der im Jan./Febr. 1743 gestorben ist (HK. 136b, 382b, Nr. 7560). Lipm. Turnau, der die Tante seiner Frau, die Tochter des böhm. Landrabbiners R. Wolf Spira (Nr. 20). zur Gattin hatte, die ihn um mehr als ein Jahrzehnt überlebte, war wahrscheinlich sein naher Verwandter. (HK. das.).

55) **1753**, Mo., 6. Aug, starb in zartem Alter *Löb*, Sohn Isaak Fränkel-Spira's, der ein Sohn des Gemeindevorstehers David Simon Fränkel war (HK. 288, Nr. 91/5012, vgl. *Mirjam*, seine Grossmutter. Nr. 68). S. auch אגרת מחלת, S. 72.

56) **1760**, So., 6. Juli starb im Kindesalter *Gabriel*, Sohn Isaak Fränkel-Spira's, Enkel des Vorstehers David Simon Fränkel (HK. 288b, Nr, 87/5058. Vgl. Mirjam, seine Grossmutter. Nr. 68).

57) **1761** starb *Ritschel*, Tochter des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira (Nr. 52), Gattin des Rosch beth-Din R. Meir Fischel Buntzel, der 1746 zum Gemeinderath gehörte (Jahrb. IV, S. 186) und in der Nacht zum Sonnabend 16. Decemb. 1769 (GE. 114), gestorben ist (Podiebrad-Foges S. 92, 150. HK. 288b, 34a Nr. 540).

58) **1761**, im Oktob./Novemb. st. Ascher Anschel, Sohn des Gemeinde-Vorstehers Simon Elias Wedeles und Bruder Benjamin Wolfs (Nr. 30 s. das.) (HK. 382b, Nr. 7303).

59) **1763**, im Jan./Febr. starb der Almosen-Vorsteher der Grossenhof-Synagoge *Abraham*, Sohn des Primators Isaak Lowotitz, dessen Frau *Vögele* (Nr. 47), eine Tochter des Gemeinderathes Benj. Wolf Fränkel-Fürth (Nr. 39), gewesen ist, (HK. 181b, Nr. 6716).

60) **1763**, am 27. Febr. starb in jungen Jahren *Asriël*, Sohn Simons, ein Urenkel des böhmischen Landesrabbiners Aharon Simon (Nr. 6). Ob er der Sohn Simons (Nr. 43) gewesen, ist ungewiss. (HK. 383a, Nr. 6705).

61) **1764**, im Februar starb *Jares*, (יראת), Tochter Ascher Anschel Fränkels (Nr. 18) u. Nichte des Landrabbiners Mose Isaak (Nr. 54). Sie war die Gattin des Jakob Wedeles (HK. 288b, 116b, Nr. 7220).

62) **1765**, Mi., 7. Mai starb das Mädchen *Estherl*, Tochter Isaak Fränkels und Enkelin des Gemeinde-Vorstehers David Simon Fränkel (HK. 288b, Nr. 88/5059). Vgl. s. Grossmutter Mirjam (Nr. 68).

63) **1767** st. *Freudel*, Tochter des R. Anschel b. Benjamin Wolf (Nr. 15). Sie wurde die zweite Frau des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira (Nr. 52), des Bruders ihres Vaters, und nach dessen Tode die Gattin des R. Samuel Levi, Rabbiners der Klaussynagoge (HK. 289a, Nr. 1352. Vgl. 183b).

64) **1767**, 12. März st. *Ritsche*, die Tochter des Gemeindevorstehers Simon Elias Wedeles u. Gattin des Löb Jass. Sie war die Schwester Benjamin Wolfs (Nr. 30). (HK. 383a, Nr. 4868, woselbst תקכ"ז, wie der Kalender lehrt, ein Druckfehler für תקכ"ו ist.)

65) **1767**, am 15. April st. *Israel*, Sohn des Vorstehers *Koppel* Wolf Fränkel-Spira (Jahrb. f. d. Gesch. d. Juden u. des Judenthums IV, 186), der 1757 auf der Liste der Juden stand, die einer kaiserlichen Auszeichnung würdig waren (das. 226) u. zu den 18 Männern gehörte, die fleissig dem Mischnah-Studium oblagen, (HK. 288b, Nr. 4866). Sein Oheim Nr. 52, s. Sohn Nr. 67. Hiernach ist auch Freimann, אגרתו מחלת S. 66, Anm. 2 zu berichtigen.

66) **1772**, st. *Elkele*, die Tochter des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira. (Nr. 52). (HK. 289a, Nr. 543.

67) **1772**, im April/Mai starb in jungen Jahren *Ascher Anschel*, Sohn des Primators Israel Koppel Wolf Fränkel (HK. 289a, Nr. 4865. vgl. Nr. 65).

68) **1773** starb *Mirjam*, die Tochter des R. Isaak b. R. Joël aus Halberstadt, die Frau des Gemeinde-Vorstehers *David Simon* Fränkel (Vgl. Nr. 55, 56, 62), des Sohnes des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira (Nr. 52), (HK. 289a Nr. 844. Vgl. Jahrb. f. d. Gesch. d. Juden u. des Judenth. IV., 186. 223). Nr. 37. 55. 56. 62 ihre Kinder.

69) **1775**, im Juni starb der Jüngling *Ensel*, Sohn des Vorstehers *Elia* b. Benj. Wolf ha-Levi Fränkel (HK. 273a, Nr. 7316). *Rebecka Elka*, auf deren Grabstein eine Jahreszahl nicht angegeben ist (das. 273b, Nr. 7315) war seine Schwester. Seine Mutter Nr. 73.

70) **1776**, im October/November st. *Samuel Gerson*, Sohn des Gemeinde-Vorstehers Simon Elias Wedeles u. Bruder Benjamin Wolfs (Nr. 30, s. das.) (HK. 116 b, Nr. 1349).

71) **1780.** im Decbr. st. *Mirel,* Tochter R. Mendels, Enkelin des Rabbiners der Grossenhofsynagoge R. Samuel (Nr. 38) und Gattin des Daniel b. Loeb Zdochowitz der am Freitag 26. März oder 2., 9. oder 16. April 1784 gestorben ist. (HK. 383 a, Nr. 3405. vgl. 120 b).

72) **1782.** im Febr./März starb hochbetagt *Estherl,* Gattin Wolf b. Mose Eränkels, des Namensträgers seines Grossvaters, welcher der Schwiegersohn Koppel Fränkel's von Wien gewesen ist (Nr. 21). Sie war die Tochter des Gemeinde-Vorstehers Aharon Bär *Weli,* des Sohnes des Landesältesten Meir Weli, der im Aug./Sept. 1741 gestorben ist (HK. 289 a, 118 b, Nf. 4142, vgl. 118 a, Nr. 892).

73) **1785.** 8. März (statt שיק ist wohl עשיק zu lesen), starb *Scheba.* Tochter R. Elia לאזרש [das ist Elias Lazarus Zacharias] aus Breslau, Gattin des Vorstehers R. Elia, Sohnes Benjamin Wolf Fränkels von Fürth, der 1768 unter dem Titel חי דגי אליה רבה die Chidduschim seines Grossvaters Elia Spira (Nr. 17) und 1792 unter dem Titel משה יששכר die Deraschoth u. Chidduschim seines Grossvaters R. Baermann ha-Levi Fränkel in Fürth drucken liess. (HK. 273 a, Nr. 1295). Eine Tochter von ihm *Rebecka Elka,* starb in jugendlichem Alter, die Jahreszahl fehlt (HK. 273 b, Nr. 7315) Sein Sohn Nr. 69.

Prager Notizen zur Biographie Zacharias Frankels.

Von Rabb. Dr. **Alexander Kisch** in Prag.

I.

Wann ist Zacharias Frankel geboren? Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter Conversationslexika, antworten: am 1. Oktober 1801. Andere[1]) bezeichnen den 30. September desselben Jahres als dessen Geburtstag. Welches Datum ist das richtige? Die endgiltige Entscheidung giebt das amtliche Geburtsregister der Prager israelitischen Gemeinde, die sogenannte Geburtsmatrik. Diese enthält folgende Eintragung.

„Monath September 1801.

„den 30. in No. C. 156/V. Name des Kindes: (ehelich, „männlich) Sacharias. Name des Vaters: Koppelmann „Bermann Frankel. Sandeck: Moises Fischel. Isak Löwi „Piwona, Beschneider."

---

[1]) Brann in seinem „Jahrbuch zur Belehrung über Unterhaltung", Jahrg. 1899, S. 101 nach den Acten des Curatoriums der Fränckel'schen Stiftungen und nach ihm Rabinowitz in seiner Biographie ר' זכריה פראנקעל Heft I, S. 2.

Der Name der Mutter wurde damals bei ehelichen Kindern nicht eingetragen.

Aus dieser Notiz, die mit der eigenhändigen Unterschrift des Pathen (Sandak, oder Sitzer) und des Beschneiders versehen ist, ergiebt sich zunächst als zweifellos, dass Zacharias Frankel am 30. September 1801 geboren wurde.

Nun zu den anderen Angaben der obigen Matrikeintragung.

Er ist geboren in Numero Conscriptionis 156/V, das will sagen im Hause 156 des fünften Prager Stadtbezirkes, oder wie man es damals nannte, im fünften Prager Hauptviertel. Eine Bezeichnung die bewies, dass die „Judenstadt" vom Prager Magistrate als fünftes Rad am Wagen angesehen wurde und nicht ebenbürtig neben den übrigen vier Vierteln Prags, der Altstadt, der Neustadt, der Kleinseite und dem Hradschin, dastand.

Das Haus 156 der Juden- oder Josephstadt, wie sie jetzt heisst, steht noch heute unverändert in seiner traurigen Gestalt, wie im Jahre 1801. Und doch war dies damals eine jüdische Aristokratenwohnung. In dem einst Koppel Frankelschen Hause, das noch jetzt an den Fenstern und Thüren, an dem nun verfallenen Ofen und an dem Deckenstuck die Wohlhabenheit der ursprünglichen Besitzer erkennen lässt, ist jetzt eine Kleinkinderbewahranstalt, also ein Wohlthätigkeitsinstitut untergebracht. Zwar ohne Absicht in Bezug auf dies ist hiedurch das Frankel'sche Geburtshaus, das in der nächsten Zeit der Demolierung, zuliebe der „Assanierung" der Prager Josephstadt verfällt, vor Profanation durch das in der Prager ehemaligen Judenstadt hausende christliche Proletariat und die dort wohnende Prostitution bewahrt worden.

Ich sagte, dass diese Gegend der Judenstadt zur Zeit der Geburt Frankels eine aristokratische war, und dem ist auch so. Die Häusergruppe, zu der das in einem Hofraume befindliche, die Nummer 156 tragende Geburtshaus Frankels gehört, wurde wegen ihrer Lage um die „Altschul", den jetzigen „Tempel des Vereins für geregelten Gottesdienst in Prag" mit den Worten „vor der Altschul" bezeichnet. Diese Häuser gehörten nach der Prager Tradition, die manche historische Merkmale für sich hat, sammt dem altehrwürdigen Gotteshause den eingewanderten „Sephardim", spanischen

Braut: Rachel[1]), Tochter des Emanuel Mayer aus Teplitz, Copulant: Samuel Landau[2]).

II.

Im Jahre 1832 (20. März) wurde Zacharias Frankel[3]) zum Leitmeritzer Kreisrabbiner (und Teplitzer Localrabbiner) ernannt. „Ernannt" und nicht: „gewählt"; denn die Kreisrabbiner wurden vom Landesgubernium in Prag, der höchsten landesfürstlichen Behörde Böhmens, direct ernannt, ohne dass die Judengemeinden des ihm untergestellten Kreises auf die Ernennung irgend einen nennenswerthen Einfluss gehabt hätten.

Die Kreisrabbiner waren damals ein behördliches Organ zur Beaufsichtigung der Juden und daher bei diesen ebenso wenig beliebt wie etwa die Kronrabbiner es heute in Russland sind. Die Theilbeträge zum behördlich normierten Gehalte der Kreisrabbiner mussten sogar nicht selten selbst von vermögenden Juden durch Zwangsvollstreckung und strafweise Soldateneinquartierung executiv eingezogen werden.

Zu den Kreisrabbinern dieser Art gehörte nun allerdings der stets milde, selbstlose und ideal angelegte Zacharias Frankel nicht; und als eine rühmliche Ausnahme erkannten ihn selbst die in ihrer Bildung nicht auf allzuhohem Niveau stehenden böhmischen Juden der damaligen Zeit an. Aber nichts destoweniger hatte Z. Frankel nicht nur vor seiner Ernennung im Agitationskampfe der sich bei der Regierung für ihren Candidaten verwendenden Parteien, sondern auch nach seiner Ernennung im leidenschaftlichen Kampfe der Parteien gegen die von ihm eingeführten

---

[1]) Im bürgerlichen Leben wurde sie Rosa genannt.

[2]) Sohn des berühmten Prager Oberrabbiners Ezechiel Landau (נודע ביהודה). Dieser konnte es sich, wie Maybaum (aus dem Leben Leop. Zunz, S. 37) berichtet, in der Trauungsrede nicht versagen, den Bräutigam vor Neuerungen und vor dem Umgange mit Neuereren zu warnen.

[3]) In den Acten wird er, obwohl er bereits am 5. November 1830 die Promotions-Prüfung an der Universität in Pesth abgelegt hatte, nicht als Phil. Dr. bezeichnet. Charakteristisch ist, dass er am 20. März in den Acten noch „Jude" Zacharias Frankel, am 27. März aber schon „Leitmeritzer Kreisrabbiner" Zacharias Frankel genannt wird.

geringfügigen Reformen manche bittere Erfahrungen zu machen, die ihm die Amtsfreudigkeit nicht wenig vergällten.

Die Bewerbungs- und Ernennungsacten der damaligen Kreisrabbinerstelle sind leider nicht mehr vorhanden.

Aber der Actenauszug aus dem Gestionsprotokoll der k. k. Statthalterei für Böhmen als Nachfolgerin des Gubersiums dürfte von Interesse sein. Ich lasse ihn daher hier folgen:

Nr. 6395. 13. Feber 1831. Leitmeritzer Kreisamt wegen Substituirung des Kreis Rabbiner-Amtes durch David Kulb.[1])

7484. 21. Feber. Salomon Winter, Lokalrabbiner in Neubydzow bittet um Verleihung der Leitmeritzer Kreis-Rabbinerstelle.

8065. 25. Feber. Marcus Heller, Lokalrabbiner in Wottitz, bittet um Verleihung der erledigten Leitmeritzer Kreisrabbinerstelle.

8832. 2. März. Das Kreisamt in Leitmeritz unterbreitet das Gesuch des Elias Bondy[2]) um Verleihung der Leitmeritzer Kreisrabbinerstelle.

9870. 9. März. Samuel Freund aus Lobositz,[3]) bittet um Verleihung der Leitmeritzer Kreisrabbinerstelle.

11.652 20. März. Stadt Teplitzer Judengemeinde bittet wiederholt um Anstellung des David Kulb als dortigen Lokal- und Leitmeritzer Kreisrabbiner.

14.808. 12. April. David Kulb aus Teplitz bittet um Verleihung der Substitution der Leitmeritzer Kreisrabbinerstelle.

16.316 — — Samuel Freund aus Lobositz bittet um Verleihung der Substitution der Leitmeritzer Kreisrabbinerstelle.

20.059. 25. Mai. Leitmeritzer Kreisamt macht einen Vorschlag zur Besetzung der Kreisrabbinerstelle.

21.846. 30. Mai. Salomon Winter, Lokalrabbiner in Neubydzow, bittet um Verleihung der Substitution des Leitmeritzer Kreisrabbineramtes.

---

[1]) Dieser mir sonst unbekannte David Kulb war der von den Teplizern protegierte Candidat.

[2]) Grossvater der Familie Sigmund Haurowitz in Prag.

[3]) Der bekannte Verfasser der Werke: קרן שמואל, אמרות טהורות, עיר הצדק, זרע קודש, u. A. geb. 1794 in Krimnik bei Tuschkan, gest. als „Oberjurist" in Prag, wo er seit 1832 wirkte, am 18. Juni 1881.

38.845. 24. September. Kreisamt macht einen Vorschlag wegen Substitution des Kreisrabbineramtes.

43.635. 29. October. Kreisamt Leitmeritz macht Vorschläge wegen Besetzung des Kreisrabbineramtes.

43.788. Judengemeinden des Leitmeritzer Kreises petitioniren um Verleihung der Kreisrabbiner-Stelle an Samuel Freund in Lobositz.

46.744. 21. November. Zacharias Frankel in Prag bittet um Berücksichtigung seines beim Leitmeritzer Kreisamte eingebrachten Gesuches um Verleihung der Leitmeritzer Kreisrabbinerstelle.

47.370. 25. November. Stadthauptmann von Teplitz unterlegt die Aeusserung über den Teplitzer Localrabbiner Kulb betr. Ernennung.

50.907. 27. December. Teplitzer Kreisamt erstattet Auskunft über die Fähigkeit (?) der Rabbiner David Kulb und Samuel Freund zur Bekleidung der Kreisrabbinerstelle.

1832./2303. Der neuernannte Leitmeritzer Kreisrabbiner Zacharias Frankel bittet um Rückstellung der Gesuchsbeilagen[1]) um die Kreisrabbinerstelle.

(Ohne Zahl.) 20. März, Prager Magistrat bittet um Heiratsbewilligung für den Juden Zacharias Frankel.

12297. 27. März Leitmeritzer Kreisrabbiner Zacharias Frankel macht Nachträge zu seinem Heiratsconsensgesuche.

III.

Die Familie Frankels gehörte sowohl väterlicher- als mütterlicherseits zu den vornehmsten der alterwürdigen jüdischen Gemeinde in Prag.

Von dem lieblich patriarchalischen Leben, das seine Eltern in ihrer 62jährigen Ehe führten, entwerfen Leute, die sie gekannt, ein anheimelndes Bild, das geeignet ist, als Muster häuslichen Glückes im Ghetto zu gelten.

Koppelman Bermann Frankel, im Munde Aller als Koppel Fraenkels lebend, war ein mittelgrosser, starker, vollblütiger Herr, dessen gutmüthiges Gesicht in seinen jüngeren

---

[1]) Diese interessanten Gesuchsbeilagen nebst der Correspondenz mit dem Teplitzer Vorstande über den Amts-Antritt daselbst, hat Brann a. a. O. aus dem handschriftlichen Nachlass Frankel's herausgegeben.

Jahren von röthlich-blondem Kopf- und Barthaar eingerahmt war. Er trug bis an sein Lebensende (20. October 1850 = 18. Cheschwan 5611) die alte Tracht des achtzehnten Jahrhunderts: Schnallenschuhe, seidene hohe Strümpfe, sammtene Kniehosen, Wams mit Jabot und an Samstagen den dreieckigen Hut. Ueber seine seltene talmudische Belesenheit giebt uns sein Grabstein Auskunft, dessen Inschrift ebenso wie die auf dem Grabstein seiner Frau Esther zweifellos von dem Lieblingssohne Zacharias verfasst ist. Dass darin dieser Sohn selbst erwähnt ist, ein sonst ganz ungewöhnlicher Umstand, war zweifellos der Wunsch des seinen Sohn als eine Zierde seines Hauses und seiner Gemeinde hochverehrenden Vaters.

Wir lassen die beiden Grabschriften unten folgen.

Die beiden Grossväter Z. Frankels, Bermann Fränkels und Löb Fischels, die beide auf ihren Grabsteinen als tüchtige Gelehrte bezeichnet werden, genossen in Prag grosses Ansehen.

Löb Fischels, der nach damaliger Sitte an einer hochangesehenen Jeschiba in seinem Hause, als Nachfolger seines berühmten Vaters Maier Fischel, Talmudvorträge hielt, war mittelbar der Lehrer Frankels, denn dieser sass zu den Füssen Bezalel Ronsburg's,[1]) welcher ein תלמיד מובהק und Jeschiba-Nachfolger R. Löb Fischels war und in dessen Namen viel in Wort und Schrift, namentlich in seinem ungedruckten Werke פתחי נדה tradierte.

So kam es, dass Zacharias Frankel in seinen talmudischen Vorlesungen am jüdisch-theologischen Seminar

---

[1]) Er nahm 1786 bei der officiellen Namensertheilung der Juden den Namen Daniel Bezallel Rosenbaum (die Initialien ר' ב' in beiden Namen gleich) an, blieb aber weiter nur unter seinem alten Namen bekannt. Er war 1760 geboren u. starb 25. September 1820. Er war, wie bemerkt, der Nachfolger R. Löb Fischl's an der Spitze der Jeschiba u. der Talmudlehrer Frankels, der in seinen Vorträgen meist die mit den Hagaboth, dieses seines Lehrers versehene Octav-Ausgabe des Talmud (Prag 1839) vor sich hatte. Von den Publikationen Ronsberg's ist הורה נדה noch zu seinen Lebzeiten u. מעשה רב postum von seinem Schwiegersohne Klienberg veröffentlicht. Sein Hauptwerk פתחי נדה (665 S.), das zum grössten Theile Novellen Meier und Löb Fischels enthält, liegt, während ich dies schreibe, handschriftlich vor mir. Ebenso schrieb er שיחת חולין.

in der Lage war, Erläuterungen und Auslegungen seines Grossvaters in dessen Namen su geben, trotzdem er bei dessen Tode ein siebenjähriger Knabe war.

Löb, Sohn des Maier Fischel, mit dem Beinamen Bunzel, weil sein Vater Meier aus Bunzlau in Böhmen stammte, war nämlich am 4. Adar 1732 geboren, und starb 16. April 1808.

Dessen Vater, der Urgrossvater Zacharias Frankels, Meier Fischel Bunzel (gestorben im hohen Alter am 17. Kislew 1770) war nicht nur ein hochangesehener Gelehrter, sondern auch durch Reichthum und Wohlthätigkeit wie durch Klugheit und Frömmigkeit in gleicher Weise ausgezeichnet. Er wird auf seinem Grabdenkmal (ein sogenanntes Haus mit Inschriften auf sechs Seiten) auf dem alten Friedhofe in Prag bezeichnet als: הגאון מוה' מאיר בן כמוה"ר אפרים פישל מבומסלא שהיה בן לאותו צדיק כמו"ה מאיר בימעס בן מוה"ר יוסף בימס גבאי צדקה בק"ק בומסלא וראש שלשלת יחוסין מהגאון מהר"ל מפראג.

Der oben erwähnte Moses Fischel, Sohn des Löb Fischel, der Pathe und Oheim Zacharias Frankel's, genoss nicht minderen Ansehens. Er war 11. Februar 1766 geboren und starb 30. Januar 1835. Er war, wie seine Vorfahren ein grosser Talmudgelehrter, angesehener Kaufmann, Vorsteher des von Mardochai Meisel gegründeten israelitischen Hospitals in Prag und besonders als Armenvater verehrt.

Bermann, Sohn Simon Frankels, der Grossvater Frankel's väterlicher Seits, starb 7. Tischri 1811.

Die Grabinschriften der Eltern Z. Frankel's lauten in ihrem biographischen Theile:

---

*) Rabbi Maier Fischel war, wie Podiebrad, Alterthümer, S. 150, berichtet, „dreimal verehelicht, und nur seine letzte Ehe mit Jitel, Witwe nach Rabbi Akiba (I), Eger blieb kinderlos. Aus seiner ersten Ehe mit Jitel (Tochter des in Sidon 1747 verstorbenen Rabbi Moses Günsburg) stammen die Söhne:

a.) Rabbi Löb Fischel, der die talmudische Lehrkanzel seines Vaters viele Jahre bekleidete.

b.) Anselm und Gabriel, letzterer Grossvater des Chefs der Firma D. G. Fischel's Söhne in Prag.

c.) Die Töchter Ester und Mirjam, letztere Stammmutter der Banquier-Familie Laaken in Amsterdam.

Aus seiner zweiten Ehe mit Ritschel, (Tochter des Primators Simon Frankel), stammt der Sohn Rabbi Moses Fischer, Rabbiner zu Wien."

A.

יום ה' י"ח מרחשון ת"ר"י"א לפ"ק
נפטר בשם טו נביר התורה ואבי הצדקה
מוהר"ר יעקב קאפל בן המנוח התורני האלוף מוהר"ר
ישעכר פרענקעלם הלוי זצ"ל:

נודע בעולם בקיעתו. עד כמעט ש"ם בבלי היה שנור
על פיו וכל מבקש דבר גדול או קטן בים התלמוד
אליו בא והוא הראה את מקומו. ויראתו קודמת
לחכמתו, ויראת ה' היתה אוצרו. וצדקה לפניו תהלך,
החזיק יותר מכחו ידי עניים, וביתו היה פתוח לרוחה,
הלך בדרכי א"א והיה מתלמידיו של אהרון. בשלום
ובמישור הלך ונדיבות לבו מי יספר: גידל בניו
ביראת ה', ואחד מהם הרב מו"ה זכריה נרו יושב על
כסא ההוראה בק"ק דרעזדען והמדינה יע"א:

B.

יום ד' אסרו חג של פסח תר"ח לפ"ק
נפטרה והלכה לעולמה האשה הצנועה והחסידה
נודעה בשערים בת עמה ביראת ובנדבת לבה מרת
אסתר בת הגאון מוהר"ר ליב פישלם ז"ל אשת האלוף
והנכבד יושב באוהל התורה מוהר"ר קאפל פרענקעלם
סג"ל י"ץ, ונידלה בניה ביראת ה' ואחד מהם הרב
מו"ה זכריה יושב על כסא ההוראה בק"ק דרעזדן:

IV.

Das Jahr 1832, in welchem Z. Frankel das Amt eines Leitmeritzer Kreibrabbiners in Teplitz antrat, sah in Prag den „Verein für geregelten Gottesdienst“ entstehen, der in seinen ersten Jahren ein wenig rühmenswerthes Dasein fristete.

Das damalige Reformjudenthum Deutschlands konnte bei einer Uebersetzung in das Metternich-Oesterreichische nur dann gewinnen, wenn ein Mann (wie Mannheimer in Wien) die Leitung und Richtung in die Hände genommen hätte, ein Mann, dessen oberster Grundsatz wie der Mannheimers war: מדבר שקר תרחק.

In Prag musste zur Schaffung eines Terrains für eine polizeilich-genehmigte von den „Oberjuristen“ censurierte Reform mancher Kniff und manche Gewaltthat angewendet werden, zu welchen wohl einige Herren den Muth gehabt hätten, wenn die Frucht ihnen zu gute gekommen wäre, die aber den trägen und schläfrigen Gang des Werkes nicht beschleunigen wollten, weil die Macht in indifferenten und dem Judenthum entfremdeten Händen lag.

Die Altsynagoge, „Altschul“, die zum künftigen Tempel ausersehen war, wurde zum Theile durch polizeiliche Hilfe den alten Standbesitzern, die ihr Eigenthum von den Voreltern ererbt hatten und in den Grundbüchern als Besitzer eingetragen waren, mit sanfter Gewalt gegen Sitze in anderen Synagogen abgenommen.

Der trostlose Wirrwarr, der in dieser Angelegenheit 1832—35 herrschte, ist in wenig rühmenswerther aber traurig wahrer Weise aus dem Aufsatze „Aus dem Leben Leopold Zunz's“ von S. Maybaum, Berlin 1894, zu ersehen.

Damals dachte man an die Berufung Frankels zur Schaffung der neuen Tempelordnung, während Männer, die für sich selbst nichts mehr erhofften, Zunz zur Annahme des Predigeramtes in dem erst entstehenden Tempel herbeischleppten, der weder den wirren Verhältnissen gewachsen war, noch damals das ruhige und abgeklärte Wesen besass, um andere mit sicherer Hand zu sammeln und zu führen.

Weder der Bann noch die Wuth der „Oberjuristen“ hätte gegen Frankels felsenfesten und kristallklaren Charakter etwas vermocht, namentlich da Frankels wahre Frömmigkeit, dessen allseitige, auch talmudische Gelehrsamkeit und gediegene homiletische Leistungsfähigkeit ihn gegen jeden Angriff gesichert hätte.

Während man sich 1835, mehr von Peter Beer und Dr. Wessely gedrängt, in einer sich ins endlose hinziehenden Unterhandlung mit dem „ausländischen Dr. Leopold Zunz“ (wie ihn das Gubernium nannte) befand, berief man zum 15. Februar 1835, dem Tage, an welchem die Altschul nach dreijährigem Processieren vom „Magistrate“ dem Verein für geregelten Gottesdienst feierlich übergeben wurde, als Festredner den jungen Leitmeritzer Kreisrabbiner Dr. Z. Frankel aus Teplitz.

Der Ton des Berufungsschreibens und des Zusagebriefes sticht wohlthuend von dem kaufmännisch-frostigen Geschacher in den Briefen an Zunz, die von derselben Stelle zur selben Zeit geschrieben wurden, ab, so dass wir das Urtheil des kühnen, aber höchst unpraktischen Zunz, der Prag in seinem Unmuthe sogar als עיר הנדחת bezeichnet, denn doch als ein (wenigstens über den Kreis derer, die sich hier um ihn, wie um jeden neuangekommenen Prediger, drängten hinaus) nicht zutreffendes bezeichnen müssen.

Wir schwächen daher durch Mittheilung der Briefe, die wegen Uebernahme der „Widmungsrede“ zwischen dem Vorstande des „Vereins für geregelten Gottesdienst der Israliten“ und Dr. Z. Frankel gewechselt wurden, gewiss den höchst peinlichen Eindruck einigermassen ab, den der Briefwechsel der im Namen des Vorstandes mit Zunz unterhandelnden Personen, wie er bei Maybaum a. a. O. abgedruckt ist, auf den Leser macht.

Die Briefe befinden sich im Archive des Tempels und lauten wortgetreu:

A.

Euer Ehrwürden!

Dem ersten Rabbiner, der in Böhmen seine Aufmerksamkeit auf die Verbesserung des israelitischen Cultus gerichtet und mit erfolgreicher Thätigkeit in seiner Gemeinde einen veredelten, zeitgemässen Gottesdienst eingeführt hat, dem gehört mit Recht die Auszeichnung, in Prag, wo die erste Gemeinde Deutschlands am Nationalfesttage des allerhöchsten Geburtstages Sr. k. k. Majestät unseres angebeteten Monarchen, die Altsynagoge dem geregelten Gottesdienste widmet, mit dieser Function beehrt zu werden.

Prag ist die Vaterstadt Ew. Ehrwürden, die Gemeinde zählt Sie unter ihre würdigsten Mitglieder, und der Verein,

der sich zur Einführung eines geregelten Cultus gebildet hat, beehrt sich demnach, Sie zur Haltung der diesen erhabenen Gegenstand betreffenden Rede höflichst einzuladen.

In der bestimmten Erwartung, dass Sie diesem Ehrenrufe folgen werden, überreicht Ihnen der Verein beiliegend das Programm für diese Feyerlichkeit und es zeichnen im Namen des

Vereines zur Verbesserung des israelitischen Kultus

Ew. Ehrwürden

ergebenst

Prag am 1. Feber 1835.

(Die Unterschriften fehlen auf der Copie. Zu ergänzen sind die Namen: Leopold v. Laemel, Leopold v. Jerusalem, N. Dormitzer. H. Wiener, Josef J. Pollak, Dr. Wessely, Dr. Wehle, Peter Beer, S. Lippmann, S. Dormitzer, Ludwig Pollak, S. B. Hirsch.)

B.

Adresse und Anrede:

An die würdigen Herren Vertreter des Vereines zur Verbesserung des israel. Cultus in Prag.

Hochwohlgeborene,

Hochzuverehrende Herren!

Dem ehrenvollen Aufrufe, den Sie in einem Schreiben vom 1. d. M. im Namen des löbl. Vereines an mich ergehen liessen, Genüge zu leisten, fordert mich nicht nur die Achtung auf, die diesem Vereine und seinen würdigen N. Vertretern von jedem Redlichen gezollt wird, sondern noch mehr die Sache des Herrn, die hier gefördert werden soll. Jede menschliche Anstrengung, sobald sie Gutes zum Ziele hat, macht gerechten Anspruch auf Anerkennung; und wie denn erst Ihre gehaltvollen Bestrebungen, die die Verbreitung wahrer Gottesverehrung beabsichtigen? Empfangen Sie daher hiemit die Zeichen meiner Bereitwilligkeit, die priesterliche Funktion bei der Widmung der Altsynagoge am allerhöchten Geburtstage S. Majestät des Kaisers (12. Februar), nach Ihrem Aufrufe zu übernehmen.

Möge übrigens, würdige Herren! dieses Unternehmen ein Bürge sein, dass Sie Ihr hohes Augenmerk ferner auf die Gebrechen Ihrer Nation, die sich leider gehäuft, richten und mit würdigem Eifer diesen abhelfen werden.

Seyn Sie hiermit versichert der Achtung, mit der ich mich zeichne,

würdige Herren,

Dero stets bereitwilliger
Dr. Z. Frankel.

Teplitz, d. 6. Februar 1835.

Ueber diese „Widmungsfeier" finden wir in der „Prager Zeitung", die sonst für jeden Tanzmeister, der am Kaisersgeburtstage (12. Feber) etwas geleistet hatte, in ihrem $2^1/_2$ Spalten langen Berichte ein Plätzchen findet, kein Wort, obzwar der höchste kaiserliche Beamte des Königreiches Böhmen, der Oberstburggraf (Statthalter) mit der katholischen Geistlichkeit zur Feier erschienen war, ein damals gewiss nicht gewöhnlicher Umstand. Doch finden wir in der „Bohemia" vom 15. Feber 1835 nachstehenden vom 12. Feber datierten Bericht:

„Die zweite und durch ihre muthmasslichen Folgen sehr wichtige, am heutigen Tage um die neunte Vormittagsstunde begangene Festlichkeit bestand in der Widmung der Altschule zu einem Bethause nach Art desjenigen, dessen sich die Israeliten der Kaiserstadt zu erfreuen haben, und darin, dass man damit zugleich den ersten Versuch zur Abhaltung eines zeitgemäss geregelten Gottesdienstes verband, wie er in dem erwähnten Wiener Bethaus eingeführt ist.

Seine Excellenz der Herr Oberstburggraf Chotek[1]) geruhten als Gast diesem Akte beizuwohnen, und ebenso sah man als Gäste noch eine bedeutende Anzahl von geistlichen und weltlichen christlichen Honoratioren, die sämmtlich herzlich erfreut und ergriffen schienen über die schlichte, würdevolle Art der religiösen Handlung, und der schönen, so viel des Wahren enthaltenden Rede des Töplitzer Herrn Rabbiners Dr. Frankel eben so aufmerksames Gehör schenkten, als es von Seite der Gemeindemitglieder der Fall war.

Von diesen Letzteren hatten sich die angesehensten Personen beider Geschlechter eingefunden. . . . . Nebst jener Rede des Herrn Doktor Frankel wurden noch einige Festgesänge von M. J. Landau vorgetragen und das Ganze mit einer allgemeinen Absingung des schönen: „Gott erhalte Franz den Kaiser" beschlossen."

[1]) Grossvater der Gemalin des gegenwärtigen österr. Thronfolgers, Erzherzog Ferdinand Franz.

Zacharias Frankel.

Von Dr. Jos. Eschelbacher.

In dem Vierteljahrhundert, das seit dem Tode Zacharias Frankels (13. Februar 1875) verflossen ist, hat sich das Ehrfurcht gebietende Bild des greisen Meisters, der bis an sein Lebensende die Schaffenskraft und Hoffnungsfreudigkeit eines Jünglings besass, in allen Herzen nur noch befestigt.

Und wer heute, da ein Jahrhundert seit seiner Geburt verflossen ist, und da wir ihn im abgeschlossenen Rahmen seiner Zeit betrachten können, sein Leben und seine Werke überschaut, der wird zu dem Schlusse kommen müssen, dass er eine der bedeutsamsten Erscheinungen in der jüdischen Geschichte des vergangenen Jahrhunderts gewesen ist, und dass seine Wirksamkeit eine fortdauernde und voraussichtlich noch weitere Geschlechter beeinflussende bleiben wird.

In Prag, am Abend oder in der Nacht nach dem Simchath-Thorafeste 5562 (30. September 1801) geboren, lernte er noch das altjüdische, von fremden Einflüssen wenig berührte Leben einer der grössten und ehrwürdigsten Gemeinden kennen und wuchs auf in der Athmosphäre eifrigen Talmudstudiums, welches eine stattliche Reihe von grossen Meistern seit einer Anzahl von Geschlechtern in dieser Stadt heimisch gemacht hatte. Als Jüngling erwarb er sich durch regelmässige Gymnasial- und Universitätsstudien ein allgemeines Wissen, insbesondere in den klassischen Litteraturen. Die umfassenden Kenntnisse und die Reife des Urtheils, die er sich durch weiteres unermüdliches Studium errang, bildeten sodann die sichere Grundlage seiner Wirksamkeit. Der Beginn derselben, in den dreissiger Jahren des vorigen Jahrhunderts, fiel in eine Zeit stürmischen Gährens und Drängens im Judenthume.

Das eingezogene Stilleben, das die Judenheit in den letzten drei Jahrhunderten, wenig berührt von den neuen Ideen, welche die Denk- und Anschauungsweise Europa's von Grund aus veränderten, geführt hatte, hatte bereits durch die Bewegung, die sich an das Auftreten Mendelssohn's anschloss, eine tiefgehende Erschütterung erlitten. Inzwischen war ein neues Geschlecht herangewachsen, das, bereits in den modernen Ideen erzogen, sich in heftigem Kampfe gegen

die altgewordene Mutter wandte. In seiner Zurückgezogenheit hatte das Judenthum sich ausschliesslich in seine eigene Gedankenwelt eingesponnen und hierdurch an jener frischen Kraft und Regsamkeit Einbusse erlitten, die allein durch das Durchdringen, Aufnehmen oder Bekämpfen grosser, weite Kreise bewegender, Ideen erhalten werden kann. Reich waren allerdings die Schätze, die das Judenthum im Innern barg, aber es fehlte ihnen die kunstvolle Fassung. Tief und innig war allerdings noch die Liebe zum angestammten Glauben, die in den weiten Schichten des Volkes lebte. Aber es fehlte die Verknüpfung mit den neuen Gedanken und Anschauungen, in die der moderne Jude jetzt nach der Jahrhunderte langen Abschliessung eingetreten war. Ehrfurchtgebietend, von jener sittlichen Höhe, zu der das Lehrhaus immer erzogen hat, waren auch selbst noch die alten Lehrer Israels. Aber sie verstanden die Zeit nicht, und gegen die neuen Angreifer waren ihre Waffen stumpf geworden.

Jedoch auch die Angreifer hatten von der neuen Zeit häufig nur die stürmische Hast und von der neuen Erkenntniss nur die auflösende Kritik und Zerstörungssucht angenommen. In dem Eifer, mit dem sie dem Modernen sich zuwandten, hatten sie die Liebe zum Alten, Angestammten und das Verständniss für das ihm eigenthümliche Wesen, für seine durch Jahrtausende bewährten Grundlagen und seine alle Noth und alle Bedrängnisse der Zeit siegreich überwindende Kraft verloren und verlangten nun, dass das Judenthum, seine ganze Vergangenheit verleugnend, rückhaltslos in der neuen Zeit aufgehe, alle die mannigfaltigen Wünsche und Forderungen, die der Tag gebar, an sich erfülle, und weil dem Streben nach Emancipation im Staate und nach Anerkennung in der Gesellschaft Widerstand entgegengesetzt wurde, Opfer an unveräusserlichen Rechten und Ueberzeugungen bringe. So standen unvereinbare Gegensätze einander schroff gegenüber.

Zum Glück hatte sich jedoch unterdessen zwischen den streitenden Parteien bereits ein kleiner Kreis von Männern herangebildet, der bestimmt war, über die weite Kluft die feste Brücke zu schlagen. Auch diese waren von der Bildung der neuen Zeit mächtig durchdrungen, aber sie hatten dabei den festen Boden, dem sie entsprossen waren, nicht unter den Füssen verloren. Ihnen hatte

das Wissen die klare Erleuchtung gebracht, mit der sie das vom Schutt bedeckte Erbe durchdrangen und erhellten. Mit der Fackel der Erkenntniss stiegen sie nieder in die tiefen Schachte des Judenthums und enthüllten den staunenden Blicken seinen unendlich reichen Inhalt, die hohen Gedankensysteme seiner Philosophen, die innigen und bezaubernden Lieder seiner Dichter, die stolze, an Kämpfen und Opfern reiche Geschichte, an der dss ganze Volk mitgewirkt hatte. Sie haben in wenigen Jahrzehnten eine Wissenschaft des Judenthums geschaffen, die ebenbürtig einer jeden sich an die Seite stellen kann, sie haben dem Juden sein sicheres Selbstbewusstsein und den Stolz auf den Adel und die Vergangenheit seines Volkes wiedergewonnen und, jeden Zweifel überwältigend, dessen unversiegbare Lebenskraft dargethan. Bewundernd stehen wir Nachgeborenen vor dem Gewaltigen, was jene Männer, was, um nur die hervorragenden Spitzen zu nennen, ein Krochmal, Rapoport, Zunz, Luzzatto geschaffen haben und eine dankbare Nachwelt wird ihre Namen ebenbürtig neben die der Heroen unserer grossen spanisch-arabischen Periode stellen. An ihrer Seite steht, was die wissenschaftliche Richtung und die Grösse der Leistungen betrifft, Zacharias Frankel. Er kann als ihr Führer und Bannerträger in den Kämpfen um die praktische Gestaltung des Judenthums bezeichnet werden. Während jene Männer hauptsächlich die Erforschung der Vergangenheit oblagen, hat er zugleich das bewegende Ziel dieser Richtung zum Ausdruck gebracht, dass das Judenthum in seiner Eigenthümlichkeit erhalten werden müsse und in seinen ewigen Bestimmungen und Formen den Forderungen der vergänglichen Tagesmeinung gegenüber nicht zum Opfer gebracht werden dürfe, dass es aber andererseits in dem Bewusstsein aller Geschlechter seinen unerschütterlichen Boden haben und darum mit den bewegenden Ideen der Zeiten in steter Verbindung bleiben, von ihrem Lichte sich erleuchten und aus ihnen die Kraft gewinnen müsse, die das Ewige im Judenthum den wechselnden Generationen stets in frischer belebender Anziehung erhält.

Das war keine Lehre, mit der alle zudringlichen Fragen beruhigt werden können, keine fertige Auskunft, die über Alles und Jedes sogleich die beschwichtigende Antwort bereit hat, es war vielmehr eine Aufgabe, die nur allmählich in gegenseitiger Durchdringung der nur schwer zu gewinnenden Erkenntniss des Judenthums mit den realen Bildungsmächten gewonnen werden kann. Noch lange hinaus wird die Lösung dieser Aufgabe das Ziel alles Strebens im Judenthume sein, aber ihre Erreichung ist gewährleistet durch die gleiche Entwickelung, die dasselbe bereits zweimal durchgemacht hat, als hellenische Kunst und hellenische Weisheit mit mächtigem Einflusse in das Judenthum eindrangen und später noch, als die jugendkräftige arabische Bildung das Judenthum befruchtend erfüllte. Beide Male hat es die fremden Elemente siegreich überwunden, durch das arabische sogar eine neue schöne Blüthezeit erlebt.

Diese Aehnlichkeit der Entwickelung mochte es sein, die den Forschungstrieb der jungen jüdischen Gelehrten, vor Allem auf die grosse spanische Periode richtete. Frankel stieg tiefer hinab. Er suchte die Quellen des Hauptstromes des Judenthumes, der Halacha, zu erforschen von da ab, wo sie geschichtlich sichtbar hervortreten, und daneben, im Verfolg dieses Gedankens, jenen ersten Zusammenstoss desselben mit einer grossartigen fremden geistigen Macht, der hellenischen, in ihren Wirkungen zu verfolgen. Dies waren die beiden bewegenden Ziele seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, wenn auch dem ersten, seiner hervorragenden Wichtigkeit nach, der Haupttheil seiner Leistungen zufiel.

Doch nur langsam und allmählich konnte er mit den Resultaten seiner Forschungen auf diesen Gebieten hervortreten. Den Haupttheil seiner ersten öffentlichen Wirksamkeit nahm der Kampf für das unterdrückte Recht und gegen die sich überstürzenden uferlosen Reformbestrebungen in Anspruch.

Nach seiner ersten, nur vier Jahre dauernden, Amtsthätigkeit in Teplitz, woselbst er das gesammte Gebiet, das er einst schriftstellerisch bearbeiten wollte, durchforscht, reiche Materialien gesammelt, und für manche Disciplinen der jüdischen Wissenschaft die Gesichtspunkte aufgestellt,

Vorarbeiten, die noch in seinem Nachlasse sich vorgefunden, war er im Jahre 1836 als Oberrabbiner nach Dresden berufen worden und von dieser Stelle aus trat er bald in den Vordergrund der Oeffentlichkeit. Von allen deutschen Staaten war Sachsen einer derjenigen, die den Juden das meiste Misstrauen entgegenbrachten, ihnen auch die geringsten bürgerlichen Rechte versagten. Muthig trat Frankel für das unterdrückte Recht ein, und als die Regierung ihnen das Recht, Apotheken zu halten, verweigerte, »weil eine grosse Anzahl derselben von dem Verdachte einer nicht zu ängstlichen Wahl der Mittel zum Gewinne nicht frei sei,« da warf er in einer Eingabe derselben die schneidende Anklage entgegen: „Die Staatsregierung Sachsens beanstandete nicht, ihre jüdischen Unterthanen vor den Augen der gebildeten Welt als Meuchelmörder hinzustellen“[1]). Dem Kampfe gegen Misstrauen und Verleumdung galt auch seine erste Schrift: „Die Eidesleistung der Juden in theologischer und historischer Beziehung.“

In den meisten deutschen Ländern galten damals noch Bestimmungen, die in einem durch nichts gerechtfertigten entwürdigenden Verdachte den Schwur eines Juden den schimpflichsten Formen unterwarfen. Mit mannhaften Worten wies Frankel in seiner Schrift jene Verdächtigungen zurück, wandte sich in gleicher Weise gegen die von Seiten mancher Juden aus Unwissenheit und Zaghaftigkeit gemachten Zugeständnisse, legte aus einer Vergleichung der verschiedenen Gesetzgebungen seit den ältesten Zeiten die Reinheit und Höhe des Princips des Eides bei den Juden und die Art, wie er nach der jüdischen Rechtslehre zu leisten sei, dar, erörterte eingehend das Verhältniss zwischen Eid und Gelübde, verurtheilte nach dem gewonnenen Resultate die geltenden Eidesverordnungen und drang auf eine würdige Gestaltung der Eidesform.

Das Buch hatte die Wirkung, dass nicht nur in Sachsen, wie in den meisten andern deutschen Staaten, der Eid der Juden eine würdige Form erhielt, sondern dass es auch dem französischen Cassationshofe zu Paris, wie der bei demselben angestellte Advocat Herr Martin in einem offenen Briefe an Frankel schrieb, die Mittel gab,

[1]) Bernhard Beer, ein Lebens- und Zeitbild. S. 85.

„die letzte Schranke niederzureissen, die noch den französischen Juden vom französichem Bürger trennte.“ Ebenso hatte eine der 2. Auflage des Buches (1847) beigegebene Kritik der preusischen Gesetzgebung hinsichtlich des Zeugnisses der Juden die Folge, dass in Betreff der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses sowohl in Civil- als in Criminalsachen jeglicher Unterschied zwischen den Juden und den übrigen Unterthanen aufgehoben wurde[1]).

Die erwähnte Kritik war zugleich die Veranlassung zu einem der glänzendsten Hauptwerke Frankels der Lehre vom „gerichtlichen Beweise.“ Kein Gebiet des Wissens konnte der Meister betreten, ohne dass er es auch historisch und systematisch durchdrang und beleuchtete, und so entwickelte er die Lehre vom Zeugenbeweise, die er für seine ursprügliche Aufgabe entworfen, zu einer Lehre der sämmtlichen Beweisarten nach dem mosaisch-talmudischen Rechte. Er betrat damit ein Gebiet, das zu allen Zeiten ein schwer zu erfassendes, in der neuern Zeit, weil jedem praktischen Interesse entrückt, von nicht Vielen gekannt und von Wenigen ganz beherrscht wurde. Und von diesem gab er, fast der erste auf diesem Felde, nach den Formen des römischen Rechts, die er sich in erstaunlichem Masse zu eigen gemacht, eine klare, systematische, die weitesten Verzweigungen, wie die verschiedenartigsten Erklärungen berücksichtigende Darstellung. Der Name des Werkes erschöpft nicht seinen Inhalt. Eine grössere Einleitung entwickelt zugleich den Geist des mosaisch-talmudischen Rechtes im Vergleich mit dem anderer Gesetzgebungen des Alterthums, bespricht das mosaische Criminal- und Civilrecht, wie dessen Fortentwickelung zum talmudischen, ferner die mosaisch-talmudische Gerichts- und Processform, wobei insbesondere das Princip der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit, die damals erst noch Forderungen waren und erst später im deutschen Vaterlande die Grundlage einer neuen Rechtsordnung wurden, als bereits im jüdischen Rechte vorhanden nachgewiesen wurde. Sie enthält ferner eine eingehende Darstellung der Quellen des jüdischen Rechts. Das Hauptwerk endlich beschränkt sich nicht auf

---

[1]) Vorrede zur 2. Ausg., S. XII.
[2]) Berlin 1846.

die eingehende historische, systematische und psychologische Behandlung und Begründung der Beweisarten, der Zeugenschaft, des Eides, des Geständnisses, der Urkunden und Präsumptionen, sondern zieht auch in seine Erörterung eine grosse Zahl verschiedener anderer Rechtsmaterien hinein und giebt so im Ganzen ein gedrängtes, aber klares Bild der jüdischen Rechtsentwickelung überhaupt.

Während Frankel so auf dem Wege der Wissenschaft für sein Volk Siege des Rechts errang und selbst für das juristische Gebiet, von dessen Bearbeitung durch jüdische Geistesthätigkeit nur wenig bekannt war, die Anerkennung der Fachwissenschaft gewann, hatte er auch bereits in den Kämpfen um die weitere religiöse Entwickelung des Judenthums Stellung genommen und war bald zu hervorragendem Einflusse gelangt. Mit dem Beginn der vierziger Jahre hatten die verschiedenen Reformbestrebungen im Judenthum allmählich eine festere Gestalt gewonnen und drängten zum Ausdruck und zur Entscheidung. Da gründete Frankel im Jahre 1844 die in drei Jahrgängen erschienene »Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthum's«, die es sich zur Aufgabe setzte, »das Judenthum nach seiner religiösen Seite zu beleuchten und die Lösung der Frage, wie nicht aus einer zerstörenden, niederreissenden Reform, sondern aus der Lehre des Judenthums selbst die Fortentwickelung desselben hervorgehen müsse, zum Bewusstsein zu bringen«. In einer Reihe von Aufsätzen sprach er seine Ansichten über die weitere Gestaltung des Judenthums in dem Sinne, der bereits früher angedeutet worden ist, aus. Es herrscht in denselben ein Geist und eine Frische, ein klarer Blick und eine warme Empfindung, eine so hell leuchtende Einsicht in das Wesen und den Grund des Judenthums, eine so erhebende Erfassung seiner Aufgabe und seiner Zukunft, dass man noch jetzt von ihnen ergriffen und erhoben, belehrt und gekräftigt wird und sie dem Besten anreihen muss, was über diese Lebensfrage unserer Religion in neuerer Zeit geschrieben worden ist. Bald sollte er auch thätig in die Entwickelung eingreifen. Eine Rabbinerversammlung war im Jahre 1844 in Braunschweig zusammengetreten. Frankel hatte ihren Zusammentritt sympathisch begrüsst und seine Erwartungen über den Gang

ihrer Verhandlungen ausgesprochen. Sie wurden getäuscht. Statt eines ruhigen besonnenen Aussprechens über den Ernst der Fragen, eines gründlichen Erfassens dessen, was noth thue, der Erkenntniss der im Judenthume wirksamen Kräfte und der Achtung von dem lebendigen Glauben, wurden über die wichtigsten Gegenstände kurzab ohne eingehende Untersuchung feste Entschlüsse gefasst, ohne Rücksicht und vielfach unter Missachtung dessen, was bisher für heilig gegolten, dagegen befangen von dem Einflusse der herrschenden Tagesmeinung und der Furcht, auch den unbegründetsten Forderungen derselben entgegenzutreten. Frankel sprach in einer Kritik über die Protokolle und in der Antwort auf die darauf erfolgten Angriffe des Präsidenten der Versammlung seine Verurtheilung über dieselbe aus. Gedrängt, nun selbt seine Ansichten auf einer Rabbinerversammlung auszusprechen, erschien er auf derjenigen, die in Frankfurt a. M. im folgenden Jahre zusammentrat. Sein erster Anspruch an die Versammlung war, dass sie ein festes Prinzip ausspreche, von dem aus sie reformiren wolle, „sich nicht mit der äusseren Uebereinstimmung der Meinung und Stimme Abgebenden begnüge, sondern bekenne, nach welcher Ueberzeugung man sich bestimme." Zugleich bezeichnete er als seinen Standpunkt „den positiv-historischen, den des Judenthums, wie es sich bis heute entwickelt hat und sich in diesem Geiste noch weiter entwickeln soll."[1]) Die Versammlung ging über diesen Antrag zur Tagesordnung über und als in einer späteren Verhandlung sich in der Abstimmung der Mehrzahl das Streben geltend machte, die hebräische Sprache allmählich als Gebetsprache abzuschaffen, da erklärte Frankel[2]), dass ein Geist, der das, was in jeder Confession Gewicht und Kraft hat, das Historische verdrängt, nicht der der Erhaltung, sondern der der Zerstörung des positiv-historischen Judenthums sei, eine Tendenz bekunde, mit der vereint er nicht mehr wirken könne" und trat aus der Versammlung aus.

Dieser Austritt war eine That. Er nahm der Versammlung jede Bedeutung für den grossen Kreis aller

[1]) Orient 1845, S. 253.
[2]) ib. S. 246.

derer, für die das Judenthum eine durch seine Religionsquellen und seine Geschichte bestimmte Erscheinung, ein lebendiger, aus sich selbst zu entwickelnder Organismus war; er zerstörte den Nimbus von Männern, die bisher auf dem Gebiete der praktischen Reform fast allein das grosse Wort geführt und als Vertreter der gebildeten Gesammtheit sich betrachtet hatten. Noch einmal traten sie in Breslau 1846 zu einer Versammlung zusammen, aber Geltung und Autorität haben sie nicht erlangt. An Frankel ergingen zahlreiche Adressen voll des lebhaftesten Dankes und der Zustimmung zu seinen Worten und zu seinem Vorgehen und hierdurch ermuthigt, erliess er nun seinerseits einen Aufruf zu einer Versammlung jüdischer Theologen,[1]) als deren Aufgabe er bezeichnete: „Besprechungen im Interesse der Wissenschaft des Judenthums, und deren Wiederbelebung zu fördern, das Vertrauen der Gesammtheit zu stärken und ihr eine Vertretung ihrer geheiligten religiösen Interessen zu zeigen, die mit Mässigung beginne und fortschreite, die erhalten und mit religiösem Ernst, fern von Starrheit, wie von verwerflichem Leichtsinn, auftreten wolle."

Vielfache Meldungen zu dieser Versammlung erfolgten und nicht geringe Hoffnungen wurden an sie geknüpft. Da brach der Sturm des Jahres 1848 los und seine tiefen Erschütterungen, wie die Abspannung, die ihnen folgte, verschlangen alle diese religiösen Bewegungen des Judenthums. Es begann dann eine Zeit industriellen Aufstrebens, an dem die Juden sich lebhaft betheiligten. Religiöse Fragen und Interessen traten in den Hintergrund, und die zahlreichen jüdischen Zeitschriften, welche den verschiedenartigsten Bestrebungen gedient hatten, mussten bis auf wenige, ihr Erscheinen einstellen. Da wandte sich Frankel ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu, um durch diese, wie einst R. Jochanan ben Sakkai im Lehrhause zu Jabne, als der Tempel zerstört und dadurch eine Abspannung und Hoffnungslosigkeit der Gemüther eingetreten war, das belebende Feuer und eine erhaltende

[1]) Zeitschrift III., S. 203.

Kraft zu nähren und zu pflegen. Er nahm mit der Schrift: „Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik" (Leipzig 1851), den Faden der wissenschaftlichen Thätigkeit wieder auf, die er im Jahre 1841 mit den „Vorstudien zu der Septuaginta" begonnen hatte. In dieser hatte er bereits (Vorwort, S. XI ff.) seinen wissenschaftlichen Lebensplan vorgezeichnet:

„Mit dem Ernste des Glaubens paare sich der Ernst der Wissenschaft, der Wissenschaft, die zwar allmälig nur sich Bahn bricht, aber die Genesis und die Ausbildung des Bestehenden genau erforscht, das Unwichtige vom Wichtigem, das Fremdartige von dem inneren Kern, die Form vom Wesen scheidet und sich endlich auch im Leben Geltung verschafft, dem Gemüthe sein Recht zugesteht, aber es zu läutern und für das, was sich nie überlebt, zu gewinnen sucht . . ."

„Eine Entwickelungsgeschichte der Halacha dürfte wohl einen Grundstein zu dem neu vorzubereitenden Baue bilden und diesen zu liefern, war seit mehreren Jahren der Gedanke, der meine Studien belebte. Eine Erörterung, die zeigte, wie das Einzelne der Halacha in's Leben getreten, und wie sie von einfachen Anfängen sich in jene reichen wildbrausenden Ströme ergoss; eine Untersuchung, durch welche erkannt würde, was jeder Zeit angehört, was ferner aus dem jedesmaligen Bedürfnisse hervorging und was der freien Forschung sein Entstehen verdankt; eine Ermittelung des Forschens der früheren und der späteren Zeit, die nachwiese, wie Eines aus dem Andern derivirte, in die Discussionsweise jedes Zeitalters eindränge und die rhapsodistische Aneinanderreihung des Früheren und Späteren in ein System brächte: würde ein klassisches Studium des Talmuds fördern und den oberflächlichen Urtheilen, sowie vielen unreifen Ansichten vorbeugen."

Die Vorstudien zur Septuaginta sollten die geschichtlich zu erkennenden frühesten Spuren der Halacha in der griechischen Bibelübersetzung nachweisen. Sie führten in weiterer Erörterung zu einer Untersuchung über die Entstehung und die Eigenthümlichkeit dieser Uebersetzung und ihrer Bedeutung für das Verständniss ihrer Zeit, zu einer Beleuchtung der in Palästina und Aegypten herrschenden Anschauungen und Studien. Die in den Vor-

studien begonnenen Untersuchungen fanden ein Jahrzehnt später in der soeben angeführten Schrift, „über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik“ ihre weitere Ausführung und in der als Beilage zum Programm über die Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars erschienenen Abhandlung „über palästinische und alexandrinische Schriftforschung“ (Breslau 1854) in einer historischen und philosophischen Charakteristik der die beiden verschieden gearteten Bildungskreise bewegenden geistigen Kräfte ihren Abschluss. Frankel kam dabei zu dem Ergebnisse, dass die vorwiegend von der philosophischen Speculation beherrschte Richtung des alexandrinischen Judenthums den Inhalt der heiligen Schrift allmälig zu leeren Schemen und unfruchtbaren Begriffen verflüchtigt und es dadurch für die Anhänger dieser Richtung zur Auflösung gebracht habe. Dagegen hat die gläubig und liebevoll den Inhalt des Schriftwortes erforschende Thätigkeit der palästinensischen Schriftgelehrten die Schrift selbst stets als ein Lebendiges erhalten, den vollen Inhalt ihrer Lehren entwickelt, in der Halacha das Leben in seinen verschiedenen Formen religiös und gesetzlich geregelt, in der Haggada dem Gemüthe eine erfrischende Anregung, dem Denken erhebende und begeisternde Ziele und Hoffnungen gegeben. An dieser Schriftforschung haben die folgenden Geschlechter sich gebildet, und sie hat für alle weitere Entwickelung des Judenthums die Richtung vorgezeichnet“ (das. S. 42).

Die Formen dieser Schrifterklärung und die allmälige Bildung der Halacha, die in dieser Programmarbeit in grossen Grundzügen gezeichnet wurde, im Einzelnen zu erforschen und zu entwickeln, ward jetzt der hauptsächliche Gegenstand der Arbeiten Frankels. Doch die Universalität seines Geistes vermochte sich nicht auf ein Gebiet zu beschränken und so schuf er zugleich zur Belebung und Kräftigung der geistigen Interessen des Judenthums diese noch heute fortgesetzte „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums“, von der unter seiner Redaction seit Oktober 1851 siebzehn Jahrgänge erschienen sind, die eine Fundgrube bilden für die mannigfaltigsten wissenschaftlichen Studien und Zeitschilderungen. In ihr legte er seine kleineren Arbeiten nieder. Ein

Studie über die Essäer, die er bereits in seiner früheren Zeitschrift begonnen hatte[1]), führte er jetzt weiter und gab durch eine geistvolle Combination der Berichte des Josephus mit bisher unbeachteten Angaben des Talmud einer jüdischen Sekte zur Zeit des zweiten Tempels, die bisher schattenhaft durch die verschiedenen Darstellungen gewandelt war, ihren historischen Körper. Eine Uebersetzung der Schutzschrift des Josephus Flawius gegen Apion[2]) begleitete er mit erklärenden Noten, ebenso eine Uebersetzung des Aristeasbriefes[3]). Seinen hellenistischen Studien gehören ferner an eine Arbeit über das Buch der Jubiläen[4]) in dem er eine aus dem Kreise der Priesterschaft des Tempels zu Leontopolis stammende Tendenzschrift erkennen wollte, eine Uebersetzung und eingehende Erklärung der jüdischen Stücke der Sibyllinen unter dem Titel „Alexandrinische Messiashoffnungen, eine Charakteristik des alexandrinischen Judenthums, insbesondere der Ethik Philo's[5]). Eine Reihe populärer Abhandlungen verbreiten sich über „die Diaspora zur Zeit des zweiten Tempels“[6]) „über Judenthum und Juden nach griechischer und römischer Auffassung“[7]), „über die Juden unter den ersten römischen Kaisern“[8]), „den Aufstand in Palästina zur Zeit des Gallus“[9]). Die Artikelreihe „zur Geschichte der jüdischen Religionsgespräche[10]), gibt eine Reihe interessanter Verhandlungen zwischen den verschiedenen Secten der Juden, sowie zwischen diesen und verschiedenen Vertretern heidnischer, persischer, griechischer, römischer Anschauungen, des früheren und des mittelalterlichen Christenthums wieder. Der mittelalterlichen Geschichte und Geographie der Juden gehören die Aufsätze „Gallerie angesehener für Glauben

[1]) Iahrg. III, S. 441. Monatsschr. II. S. 30 ff. und 61 ff.
[2]) Jahrg. I, S. 7 ff. 41 ff. 81 ff. 121 ff.
[3]) Jahrg. VII, S. 237 ff. 281 ff.
[4]) Jahrg. V, S. 311 ff. 380 ff.
[5]) Jahrg. VIII, S. 241 ff. 285 ff. 321 ff. 359 ff.
[6]) Jahrg. II, S. 409 ff. 449 ff. 478 ff.
[7]) Jahrg. IX, S. 125 ff.
[8]) Jahrg. III, 8. 401 ff. 439 ff.
[9]) Jahrg. XVI, S. 143 ff.
[10]) Jahrg. IV, S. 161 ff. 205 ff. 241 ff. 410 ff. 447 ff.

und Glaubensgenossen wirkender Juden" (über Chasdai und Samuel hanagid)[1]) und „Gallerie jüdischer Reisebeschreiber"[2]) an. Alle diese Aufsätze haben durch Auszüge aus den Quellenschriften und durch erklärende Noten, gesammelt aus einer ausgebreiteten, verschiedene Litteraturen umfassenden Lectüre ihren bleibenden Werth.

Seinen juristischen Studien schliessen sich an die Aufsätze über „polizeiliche Bestimmungen" und „die Gemeindeordnung des talmudischen Rechts"[3]) unter steter Vergleichung mit den Bestimmungen des römischen Rechtes und den modernen Anordnungen, sowie eine Vergleichung des mosaischen und Hindurechts, insbesondere des Straf- und Eherechts.[4])

Ein Kapitel der von Frankel beabsichtigten Einleitung zur Mischna, behandeln seine Arbeiten über den „Geist der palätinensischen und babylonischen Haggada" (Mechilta u. Sifra)[5]). Das Hauptwerk selbst erschien 1859 hebräisch unter dem Titel דרכי המשנה[6]). Es war die grundlegende Arbeit seines grossen Planes einer Entwicklungsgeschichte der Halacha, umfasst die weitausgedehnte Geistesarbeit einer Zeit von fünf Jahrhunderten, beleuchtet sie in ihrer Gesammtrichtung wie in ihren einzelnen Systemen und Trägern, in deren Schriftforschung, wie in ihrer übrigen gesetzgeberischen Thätigkeit, in ihren Akademien, Lehrweisen und Lebensverhältnissen, schildert die verschiedenen aus jener Zeit uns erhaltenen Schriftwerke in ihrer Entstehung und Anlage, die Ordnung, Ziele und Methode der Mischna, ihr Verhältniss zu den neben ihr hergehenden Halachasammlungen, bespricht kurz ihre Behandlung im Talmud und sodann ihre späteren mehrfachen Commentirungen. In diesem Rahmen werden eine Reihe in's Einzelne gehender Untersuchungen mit wissenschaftlicher Strenge behandelt und auf jeder Seite überrascht das Werk durch feinsinnige, in der knappsten Form gegebene, Bemerkungen. Die in ihm behandelten Themata und gegebenen Anregungen

---

[1]) Jahrg. I, S. 443 ff.

[2]) Jahrg. I, S. 523 ff. 563 ff.

[3]) Jahrg. I, S. 243 ff. und II, S. 289 ff. 329 ff.

[4]) Jahrg. IX, S. 321 ff. 365 ff. 406 ff. 445 ff.

[5]) Jahrg. II, S. 488 ff. und III, S. 149 ff. 191 ff. 387 ff. 453 ff.

[6]) Auch unter dem Titel „Hodegetica in Mischnam". Leipzig.

haben im Wesentlichen den talmudischen Forschungen bis auf unsere Zeit ihre Richtung vorgezeichnet. Von den drei beabsichtigten Theilen desselben erschien nur der erste mit einem kurzen Nachtrage.

Die weitere Ausführung, insbesondere die Behandlung der Tosifta, Andern überlassend, wandte Frankel seine Thätigkeit jetzt einer eindringenden Durchforschung des jerusalemischen Talmuds zu, der ihn in den letzten anderthalb Jahrzehnten seines Lebens hauptsächlich beschäftigte. Daneben erschienen als Programmbeilagen „die Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts", (Breslau 1860) „der Entwurf einer Geschichte der nachtalmudischen Responsen", (Breslau 1865), zunächst diejenigen der Gaonen behandelnd und im Anschluss an frühere, bereits in den Verstudien erwähnte Arbeiten, die Schrift „zu dem Targum der Propheten" (Breslau 1872). Nachdem in der Monatsschrift von 1851 an bereits Skizzen[1]) zu einer Einleitung in den Talmud erschienen waren, denen sodann später weitere Beiträge, eine allgemeine Charakteristik und eine specielle Abhandlung über die Redaction des babylonischen Talmud[2]), sich angeschlossen hatten, erschien 1870 die gleichfalls hebräisch geschriebene „Einleitung in den jerusalemischen Talmud," מבוא הירושלמי. Ein weites Gebiet, seit langer Zeit von Wenigen betreten, der gebahnten Wege und der Wegweiser entbehrend, wurde von ihm mit scharfem Auge und liebevoller Sorgfalt durchforscht und ein klarer, übersichtlicher Plan von dessen ganzem Umfange entworfen. Die Lage und Verhältnisse der Juden Palästina's zur Zeit der Entstehung dieses Talmud, die von ihnen hauptsächlich bewohnten Gegenden und Städte, ihre Akademien und Lehrer, deren Sprache und Lehrweise, Methode und Behandlung der Mischna, ihre Unterschiede von den babylonischen Amoraim in der Discussionsweise, wie die schliessliche Verschiedenheit der Redaction beider Talmuden, die reiche Entwickelung der Haggada in Palästina und die daraus hervorgegangene Litteratur, die verschiedenen Generationen der Talmudlehrer und deren Thätigkeit im Einzelnen, die Schicksale des Jeruschalmi nach seinem Abschluss, seine Erklärer uud die

[1]) Jahrg. I, S. 36 ff. 70 ff.

[2]) Jahrg. X, S. 186 ff. 205 ff. 258 ff.

von ihm veranstalteten Ausgaben erfahren eine umfassende und klare Darstellung und Beleuchtung. Diese Einleitung sollte nur die Vorhalle sein für einen Commentar zur ersten Ordnung Seraim des Jeruschalmi, den Frankel bereits 1867 in seinem Nachtrage zum Darke ha-Mischna angekündigt hatte. Erschienen sind von ihm zwei Theile, der erste über die Tractate Berachot und Peah, (Wien, 1874), der zweite über den Tractat Demai, nach dem Tode Frankels, (Breslau 1875), einen Tag vor seinem Heimgange nahezu druckfertig beendet.

Sein Leben war Arbeit bis zum letzten Athemzuge. Den Werken seiner unerschöpflichen Gelehrsamkeit und seines umfassenden scharf eindringenden Geistes ist in immer steigenden Masse die Anerkennung seiner Fachgenossen zu theil geworden, und insbesondere seine Einleitungen zur Mischnah und zum Jeruschalmi werden stets Werke unerlässlichen Studiums für jeden Jünger der talmudischen Wissenschaft sein.

Der grösste Werth des Lebens und der Wirksamkeit Frankels aber liegt in seiner praktischen Thätigkeit als Organisator und Leiter des jüdisch-theologischen Seminars. In der Jahresschau, mit der er den zweiten Jahrgang seiner Monatsschrift (1853. S. 15 ff.) einleitete, hatte er als ernste heilige Pflicht der Lehrer Israels ausgesprochen: „Leben, lebendiges Wort, mündliche Mittheilung, einen Kreis wissbegieriger Schüler um sich sammeln und — wie es die alten Lehrer thaten — mit und in ihnen leben". „Woher sollen die künftigen Rabbiner ihre theologische Bildung nehmen? Gegenwärtig zehren wir, wenn auch kärglich, von dem Mark und Nachlass mancher vor einigen Jahrzehnten dahingegangenen Lehrer; aber dieses „Erbtheil der Väter" hört allmählich auf; wird nicht daran gegangen, junge Rabbiner heranzubilden, welche Zukunft stehet Israels Heiligthum bevor? An wen werden sich Israels Gemeinden halten? Wer wird die Schätze des Glaubens wahren, wer die grosse Errungenschaft der Väter vertreten? „Schöpfung eines Seminars, so mahnet dringend der trostlose Zustand der Gegenwart". „Behalten wir den bescheidenen Namen bei, den unsere Grosses leistenden Vorfahren brauchten: „Lehrzimmer, Lehranstalt". „Eine Lehranstalt, in der die Glaubenswissenschaft den ersten und vorzüglichsten Rang einnehme, aber auch die all-

gemeine Wisssenschaft die ihr gebührende Stellung finde.“ Aehnliche Gedanken, insbesondere das Verlangen nach einer „jüdisch-theologischen Fakultät,“ waren auch schon von anderer Seite ausgesprochen worden, ohne einen Boden zu ihrer Verwirklichung zu finden. Die Vorschläge aber, die Frankel im Anschlusse an obige Ausführungen machte — von denen er bekennt, „dass er sie im tiefsten Drange seines Herzens gesprochen, dass er jahrelang den Gedanken an ein Seminar mit sich herumgetragen“ — waren so sorgsam durchdacht, erfassten die Ziele so klar und waren auch in ihren Einzelheiten so überzeugend, dass bald darauf die Curatoren der Fränckelschen Stiftungen in Breslau, zu deren Aufgabe auch die Errichtung eines Rabbiner- und Lehrerseminars gehörte, an ihn, als an den berufenen Schöpfer einer solchen Anstalt, sich wandten. Freudig folgte er diesem Rufe, und am 10. August 1854 wurde die neue Lehranstalt eröffnet. Ueber zwanzig Jahre treuester, sorgsamster Wirksamkeit waren Frankel an dieser Anstalt vergönnt. Sie bot seinem umfassenden Wissen, seinem reifen, durchdringenden Geiste, dem in ihm lebenden, energischen Triebe für sein Volk und dessen Lehre zu streben und zu arbeiten, ein weites Feld zur Entfaltung, den anregenden Verkehr gleichstrebender Lehrer, die zum Theil schon vorher ihre wissenschaftliche Thätigkeit an die seine angeschlossen hatten, seinem liebeerfüllten Herzen die hingebende Sorge für eine zahlreiche Schaar von Jüngern und deren innige unvergängliche Verehrung. Als er starb, wirkten bereits viele seiner Schüler in seinem Geiste und was er gelehrt und geschaffen, war ihnen ein theures Vermächtnis, das sie zu erhalten, und nach dem sie weiter zu arbeiten haben. Nach dem Vorbilde, das er im jüdisch-theologischen Seminar gegeben, entstanden auch andere Anstalten, an die zum überwiegend grössten Theile Jünger seiner Schule als Lehrer berufen wurden. Auch diejenigen, die ihn im Leben bekämpften, standen und stehen unbewusst unter dem Einflusse seines mächtigen Wirkens. — Sein Andenken bleibe zum Segen auch für kommende Geschlechter.

Zacharias Frankel.
Von ihm und über ihn.

Von Dr. M. Güdemann in Wien.

„Er war ein Mann, nehmt Alles nur in Allem". So habe ich in jungen Jahren, von 1854—1862, während welcher Zeit ich als einer seiner Schüler in seiner Nähe weilte, den hochverehrten Meister kennen gelernt, so hat sich mir in reiferen Jahren durch den brieflichen Verkehr mit ihm sein Bild immer deutlicher eingeprägt, und wenn ich jetzt, selbst alt geworden, am hundertsten Jahrestage seiner Geburt, das was er gewesen und wodurch er es gewesen, in Kürze zusammenfassen soll, so wüsste ich kein bezeichnenderes Wort zu wählen. Es drückt die Gedrungenheit und Einheitlichkeit seines Wesens aus, worauf es bei solchen, die berufen sind erziehlich und vorbildlich zu wirken, vor Allem ankommt. Kinder und Schüler finden die Risse und Sprünge, die etwa in dem Wesen ihrer Eltern und Lehrer vorhanden sind, am ehesten heraus, und wenn nach einem bekannten Worte Niemand vor seinem Kammerdiener sich als grossen Mann behaupten kann, so kann er es vor seinen Kindern und Schülern noch viel weniger. In der Zeit aber, in welche Frankels Jugend fällt, war es für einen nach Bildung strebenden Juden keine leichte Aufgabe, ein zusammengefasstes Wesen sich anzueignen und zu bewahren. Denn es war eine Zeit der Auflösung und Zerfahrenheit. Die von Mendelssohn ausgegangene, auf die Verbreitung universeller Bildung unter den Juden gerichtete Bewegung hatte bei Vielen das überkommene Judenthum mit ungestümem Vorstoss in den Hintergrund und fast aus ihrem Leben hinausgedrängt. Das Kind war mit dem Bade ausgeschüttet worden, ohne Wahl wurde Ueberlebtes und Triebkräftiges in die Rumpelkammer geworfen. Die Sucht, mit dem Alten aufzuräumen, war bei Manchen zu einem förmlichen Hass gegen das Alte, oder was man dafür hielt, ausgewachsen. Man braucht nur einen Blick in die Schriften Lazarus Bendavid's und David Friedlaender's zu werfen und man gewinnt den Eindruck, dass in der Metropole Deutschlands das Judenthum damals einen förmlichen Selbstverbrennungsprocess vollzog, aus welchem Zunz wie ein Vogel Phönix hervorging. In Oesterreich und zumal in Prag, dem

Geburtsorte Frankels, waren es Herz Homberg und Peter Beer, die vor dem heranwachsenden Geschlecht die jüdische Religion und Gelehrsamkeit mehr entstellten als darstellten. In dieser Zeit war ein junger Mann, der sich sammeln und in der Erscheinungen Flucht einen festen Pol gewinnen wollte, auf sich selbst und sein eigenes Urtheil angewiesen. Mit dem menschlichen Urtheil geht es aber wie mit der Magnetnadel, die zwar ohne Störungen ihre nördliche Richtung einhält, aber durch die leisesten seismischen und andere Einflüsse davon abgelenkt wird. Ebenso trifft das menschliche Urtheil bei normaler Anlage und in normalen Zeiten das Richtige, es lässt sich aber ebenso leicht durch äussere Einflüsse ablenken und in's Schwanken versetzen. Darin war nun Frankel von der Natur glücklich veranlagt, oder vielmehr, es äusserte sich darin die Summe jener Eigenschaften, durch welche er sich zu frühzeitiger Selbständigkeit erzogen hatte, dass er in zweifelhafter Lage schnell den richtigen Entschluss zu fassen vermochte und sich davon durch nichts abbringen liess. Er hat dies durch seinen epochemachenden Austritt aus der Frankfurter Rabbinerversammlung, sowie früher und später wiederholt bewiesen. Seine unverrückbare, in allen Fällen sichere Haltung und imponirende Männlichkeit machte dann nicht bloss auf uns Schüler einen unwiderstehlichen Eindruck, sondern sie hatte zur Folge, dass auch seine hervorragenden Mitarbeiter, Männer wie Graetz und Bernays, vor unseren Augen ihm buchstäblich „wie Diener ihrem Herrn", aber ohne dass er dazu herausgefordert hätte, mit ehrfurchtsvoller Scheu begegneten, wozu seine Gelehrsamkeit allein die ihm darin gleichwerthigen Männer kaum bewogen haben würde. Am meisten aber war ihm seine — wenn ich den Grundzug seines Wesens so bezeichnen darf — Treffsicherheit schon bei der Bestimmung seiner Lebensrichtung zu statten gekommen. Frankel ging gleich von Haus aus seinen eigenen Weg. Er hat späterhin eine Partei, oder vielmehr eine Schule gebildet, sein Name ist ein Begriff, ein Programm geworden. Aber als junger Mann fand er ein Chaos vor und er musste selbständig Plan und Ziel seines Lebens entwerfen und bestimmen. Dies führte ihn gleich weit ab von denen, die an der alten, einseitigen Denkungsart sich festklammerten und von dem Neuen nichts wissen wollten, wie von denen, die jede Verbindung mit dem historisch Gewordenen

aufgegeben und mit den Hülfsmitteln der neu erschlossenen universellen Bildung sich ein neues Judenthum von „wesenlosem Scheine“ construirt hatten. Er wusste aber die guten Anregungen, die hier wie dort vorhanden waren, mit seinem Scharfblick wahrzunehmen und für sein Leben nutzbar zu machen. Dass er auf diese Weise sich stark genug bewies, selbständig einen mittleren Standpunkt einzunehmen und zu behaupten, haben die Vertreter beider Extreme ihm späterhin als Schwäche ausgelegt, denn die Menschen glauben gewöhnlich, dass sie um so fester stehen, je radikaler sie sind und je näher ihr Standpunkt zu der äussersten Grenze gelegen ist, während sie in Wirklichkeit dahin nicht in bewusster Folgerichtigkeit gelangen, sondern aus Mangel an Widerstandskraft von den Verhältnissen dahin gedrängt und fortgerissen werden. Die sich mit selbstgefälligem Nachdruck die Entschiedenen nennen, das sind in der Regel die Unentschiedensten, an denen das Wort des Kirchenvaters Augustin „Trahimur“ zumeist zur Geltung kommt. Sie hängen nicht selten mit sonderbarer Schwärmerei an Erscheinungen und Gestalten ihrer Jugendzeit, von denen sie jedoch in ihrer Denkungsart und Lebensweise sich vollständig losgesagt haben, etwa wie jener König von Sicilien die Embleme des Töpferhandwerks aufbewahrte, das er einst betrieben hatte, gewiss aber niemals aufzunehmen gedachte. Dagegen erscheint ihnen jeder für verdächtig oder räthselhaft, der den Zwiespalt zwischen jugendlicher und reiferer Anschauung an sich nicht erfahren, oder, wenn er ihn erfahren, in sich zum Ausgleich gebracht hat. Auch Frankel gerieth bei jenen Zwiespältigen in Verdacht, weil er selbst keine Spur von Zwiespalt aufwies, und bei den Gelehrten aus der Pressburger oder anderen derartigen Jeschiba's, die für die ehrwürdigen Meister derselben eine platonische Schwärmerei zur Schau trugen, längst aber aller religiösen Verpflichtungen sich entschlagen hatten, galt Frankel mit seiner Verbindung von Glauben und Wissen, von unverhohlener Frömmigkeit und ernster kritischer Forschung für einen Romantiker, wenn nicht für Schlimmeres. Er war aber sich selbst „das Mass der Dinge“, und was Anderen unvereinbar schien, das hatte er in sich nicht etwa bloss zusammengeschweisst, sondern zu einheitlichem Gusse verschmolzen. Von romantischen Anwandlungen war Frankel vollständig frei; er war kein Gefühlsmensch in dem Sinne, dass er über jeden

„Minhag“ wie ein verliebter Jüngling in Verzückung gerathen konnte, oder ihn mit einem geheimnissvollen Zauber umwob, dass er Wesentliches und Unwesentliches nicht unterschied und Abgelebtes aus falscher Pietät auf galvanischem Wege zu einem Scheinleben wieder zu erwecken sich bestrebte; es beseelte ihn jedoch eine tiefe, religiöse Wärme, eine aus dem Herzen kommende Begeisterung für das Judenthum, die sich nicht geräuschvoll äusserte, die er vielmehr keusch verbarg, die aber Jeden, der mit ihm umging, um so mehr für ihn einnahm, je weniger er es auf diese Wirkung anlegte. Aber in der Hauptsache war es ihm doch darum zu thun, sich und der Welt auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung über das Wesen des Judenthums Klarheit zu verschaffen und von seinem Verhältniss zur Religion Rechenschaft abzulegen. Das Resultat dieser Forschung war jene Auffassung der Religion, deren Symbolum die Formel des „historischen Judenthums“ bildete. Frankel hat diesen Standpunkt in seinen Schriften zum Ausdruck gebracht, deren Gesammtabsicht recht eigentlich darauf hinausging, die historische Continuität und Entwicklung des Lehrinhaltes des Judenthums von den biblischen Grundschriften an durch das weite Gebiet der Mischna und des Talmud, sowie der Responsenlitteratur des Mittelalters hindurch bis auf die Gegenwart zu verfolgen und nachzuweisen. Nothwendig musste sich von diesem Standpunkte aus das wissenschaftliche Interesse Frankels vorzugsweise dem Talmud, als dem Hauptstock der rabbinischen Litteratur, zuwenden, denn nicht bloss christlicherseits wurde demselben der Charakter einer Fortbildung des in der Bibel Gegebenen abgesprochen und ihm vielmehr der einer Abirrung von der „Religion des Volkes Israel“ beigelegt, sondern selbst im Judenthum, wo der Talmud in früheren Zeiten als der Inbegriff der Religion betrachtet worden war, fing man in der neuen Zeit an, ihn zu verrathen und zu verleugnen. Am deutlichsten bekundete sich diese Wendung in ihren praktischen Consequenzen. Nicht genug, dass die mit dem Lehrberuf in den Gemeinden Betrauten dem Studium der rabbinischen Litteratur den Rücken wendeten und allein in der deutschen Predigt das Heil der Gemeinden wie ihr eigenes erblickten, auch der historische, selbst im Neuen Testament mit dem Nimbus volksthümlicher Dignität umgebene Titel „Rabbiner“ wurde von ihnen verächtlich

fallen gelassen, und an Stelle der ehemals so Benannten schossen die „Prediger", „Seelsorger" und „Geistlichen" wie Pilze aus der Erde. Maybaum hat darüber in seiner Schrift: „Aus dem Leben von Leopold Zunz" interessante Mittheilungen gemacht. In einem Briefe J. Johlson's an Zunz, d. d. Frankfurt a. M. 1883, heisst es das. S. 18: „Wäre ich nur zehn Jahre jünger u. s. w., so würde ich keinen Anstand nehmen, selbst Rabbiner zu werden, so widrig mir auch von jeher dieser nichtssagende Titel war, und den ich oft schon mit „Prediger" oder „Inspector" zu vertauschen vorgeschlagen." Selbst ein so besonnener und weitblickender Mann wie Mannheimer äussert sich das. S. 42 in einem Briefe an Zunz ohne Datum, doch sicher aus dem Jahre 1835, spöttisch: „Ueber Orthodoxie habe ich meine Meinung gesagt. Meine Frau trägt ihr eigenes Haar, und ich rasiere mich und gehe mit einem Kappel, wenn mich friert, sonst nicht. Sie sind kein Raw". Der letzte, gleich dem vorangehenden von mir im Drucke hervorgehobene Satz sollte offenbar in seiner abschliessenden Kürze der geäusserten Haltung und Mahnung das Siegel aufdrücken, zu diesem Zwecke bediente sich Mannheimer wie eines Schreckbildes der Benennung „Raw", die er in augenscheinlich geringschätziger Absicht der einem deutsch Schreibenden doch näher liegenden „Rabbiner" vorzog und auch mit hebräischen Charakteren, wie zur Vermehrung der Verächtlichkeit, schrieb. Dies geht indessen noch an, Johlson spricht sogar in einem der mitgetheilten Briefe von dem „bärtigen" Rabbiner, wie wenn man damit Kinder schreckte, und versteigt sich dazu, ihn einen „Kapuziner-Affen" zu nennen. Frankel legte als Director den grössten Nachdruck darauf, dass seine Schüler „Rabbiner" werden und heissen sollten, und er hat es nicht einmal gern gesehen, dass sie auch den Doctor-Titel zu erlangen sich bemühten. Dadurch hat er den geschichtlichen Titel wieder zu Ehren gebracht, und wie sehr er damit dem wiedererwachten jüdischen Bewusstsein, das in dem ersten Viertel des vorigen Jahrhunderts fast erloschen schien, entgegenkam, dafür sei es mir gestattet, eine Anekdote aus meinem eigenen Leben anzuführen. Als ich im Jahre 1858 meiner seligen, damals schon bejahrten Mutter schrieb, dass ich Doctor geworden sei, theilte sie die Nachricht, in der

Erwartung, beglückwünscht zu werden, einer noch älteren Freundin mit. Diese aber entgegnete: „Was thue ich mit dem Doctor, wann wird Ihr Sohn Rabbiner?“ Es dauerte aber noch lange, bis diese Erkenntnis einfacher alter Frauen sich selbst berühmten „Predigern“ aufdrängte. Man glaube jedoch nicht, dass es sich hier um eine blosse Titelfrage handelte. Die Sache hing auf's Engste mit der Absicht Frankels zusammen, die für seine gesammte litterarische und Lehrthätigkeit bestimmend war, und die darauf hinausging, einen vielhundertjährigen Zeitraum der jüdischen Geschichte, der die scharfsinnigsten Denker, sowie die grössten Volkslehrer und Erzieher aufzuweisen hat, und deren geistige Nachlassenschaft aus dem Zustande der Verkennung, um nicht zu sagen Verachtung, emporzuheben und ihnen durch ihre wissenschaftliche Beleuchtung die verdiente Anerkennung und die gebührende Bedeutung für das religiöse Leben zu erringen. Für die Erreichung dieses Zweckes erschien Frankel auch die erwähnte Titelfrage mit Recht von Wichtigkeit, zumal diese ja auch die künftige Stellung und Leistungsfähigkeit seiner Schüler nahe berührte. Frankel hatte als praktischer Rabbiner reiche Erfahrungen zu sammeln Gelegenheit gehabt, und bei seiner ausserordentlichen Klugheit war es ihm nicht entgangen, in wie erbärmlichem Zustand die Stellung der Rabbiner im Allgemeinen, theils durch deren eigenes Verschulden, theils durch Verschulden der Gemeinden sich befand, und als der Freund, ja als der Vater seiner Schüler, als den der kinderlose Mann sich gern bezeichnete, und der er auch wirklich war, lag es ihm am Herzen, ihre künftige Stellung zu einer ihrer selbst, wie der Gemeinden würdigen zu gestalten. Wenn ich aber von der Klugheit Frankels rede, so möchte ich beileibe darunter nicht die kalte, nüchterne Berechnung und Vorsicht verstanden wissen. Er selbst hat sich über diesen Punkt bei einer Gelegenheit ausgesprochen, bei welcher er auch seine Meinung über das richtige Verhältniss zwischen Rabbiner und Vorstand kundgab. Der Anlass war dieser. Im Jahre 1860 war Dr. Holdheim, Prediger der Reformgemeinde in Berlin, gestorben und in der herkömmlich für die Rabbiner reservirten sogenannten „ersten Reihe“ beerdigt worden, nachdem der Gemeindevorstand zuvor die Meinung des Rabbinatsverwesers Oettinger eingeholt und auch die Zustimmung dieses, wie Frankel ihn bezeichnet,

„altersschwachen“ Mannes erhalten hatte. Dr. Michael Sachs war um diese Zeit abwesend. Nach seiner Rückkehr überreichte er, entrüstet über den Vorgang, dem Gemeindevorstand seine Kündigung, die dieser auch annahm. Die Sache erregte grosses Aufsehen, es wurden Stimmen für und wider laut, unter Anderem berief man sich auf den bekannten Satz, dass der Tod versöhne. Frankel liess sich über den Fall in dem „Rückblick“ des Jahrganges 1861 der „Monatsschrift“ S. IV. in einer Auseinandersetzung, die ich im Auszuge wiedergebe, folgendermassen vernehmen: „Aber versöhnt der Tod, so erhebt er nicht, wandelt nicht den Feind des positiven Judenthums in dessen Freund um, macht nicht Denjenigen, für den die Grundsäulen des Judenthums nichts Verbindliches hatten, zu deren Bekenner. Ihn nun in der Reihe jener alten Lehrer begraben, ist ein Hohn gegen die Verstorbenen, wie gegen den von ihnen bewährten Glauben.“ „Er (Dr. Sachs) hat unklug gehandelt,“ liessen sich viele Stimmen vernehmen. Wer im tiefen Bewusstsein seiner Pflicht handelt, wo je für eine höhere Idee eingetreten wird, wer eine Ueberzeugung zu erfassen und ihr Opfer zu bringen vermag, bei dem vermisst die Menge, die genau die Lebensverhältnisse und deren Vor- und Nachtheile berechnet, die von ihr so hoch gehaltene Klugheit. Dem tief gekränkten Glauben eine Genugthuung zu verschaffen war wohl der leitende Gedanke des Dr. Sachs: er mochte unklug sein, aber er war würdig: Hingegen handelte der Vorstand, wie es der grosse Haufe nennt, einem „trotzigen“ Gemeindebeamten gegenüber klug; aber ob auch würdig?“ Wahrlich goldene Worte, werth, von Rabbinern und Vorständen gleichmässig beherzigt zu werden. Viele Andere an Frankel's Stelle hätten sich gedacht, die Sache gehe sie nicht an, und hätten dazu geschwiegen. Aber Frankel hatte nicht bloss ein Amt, sondern auch eine Meinung, und wenn er glaubte, sie verlautbaren zu sollen, dann hielt er damit nicht zurück. Wohlverstanden nicht in seinem eigenen Interesse, von sich selber und für sich selber zu sprechen oder zu schreiben war nicht seine Art. Als von Samson Raphael Hirsch die bekannte Campagne gegen Frankels „Hodegetik in die Mischna“ eingeleitet wurde, da drängten seine besten Freunde in ihn, er möge selbst das Wort ergreifen, aber er widerstand diesem Ansinnen und hat nur einmal eine kurze Erklärung

abgegeben, die mit den Worten schliesst: „Der böswilligen Verkennung und Verdächtigung setze ich ein verachtendes Stillschweigen und den Gedanken entgegen: יקללו המה ואתה תברך“ (Monatschr. 1861, S. 160). Wenn es sich aber um allgemeine Interessen handelte, da erschien ihm kein Anlass zu geringfügig, um seine Stimme zu erheben. Es ist eine der rühmenswerthesten Eigenschaften Frankel's gewesen, dass er sich nicht auf seine gelehrte Thätigkeit zurückzog, und die Erscheinungen des alltäglichen Lebens gleichgültig an sich vorübergehn liess. Vor seiner Zeit gehörte es ja umgekehrt zur nothwendigen Qualifikation des Rabbiners, dass er „sass und lernte,“ und von dem, was in der Welt vorging, nichts wusste. Dass dies nicht immer so gewesen, beweisen die Lehrer der Mischna und des Talmud, wie die Rabbiner des Mittelalters, die insgesammt mitten im Leben standen und eben dadurch eine erfolgreiche Thätigkeit entwickelten. Die Vernachlässigung der öffentlichen Vorgänge dagegen hat die späteren Rabbiner um ihren Einfluss gebracht. Und in beiden Hinsichten war es bei den modernen jüdischen Gelehrten, welche den Rabbinertitel verabscheuten, vielleicht noch schlimmer bestellt. Einzig und allein auf ihre gelehrten Forschungen beschränkt, deren Bedeutung wir gewiss nicht herabsetzen wollen, fehlten sie doch darin, dass sie um das Gemeindeleben sich nicht kümmerten, oder wohl gar spotteten über Fragen, die im Schosse der Gemeinde auftauchten, und zu deren Lösung sie das Meiste hätten beitragen sollen. So kam es, dass diese Männer, statt die berufenen Führer und Berather ihrer Glaubensgenossen zu sein, es vielmehr durch ihre gegen die Bewegungen im Judenthum gleichgültige Haltung verschuldeten, dass die Leitung der Gemeinden vielfach in die Hände Unberufener überging, die als Vorsteher oder in einer ähnlichen Eigenschaft die Rabbiner und die sonstigen jüdischen Gelehrten gleichmässig geringschätzten, über die wichtigsten Angelegenheiten des Judenthums ein selbständiges Urtheil sich anmassten, und ihre Einfälle und Liebhabereien den Gemeinden als Richtschnur aufdrängten. Frankel vernachlässigte über seinen gelehrten Forschungen nicht die Vorgänge im Gemeindeleben, er vereinigte mit der Vorliebe für die ersteren Aufmerksamkeit und Verständniss für die letzteren. Diese Vereinigung machte ihn vorzugsweise zur Heranbildung von Männern geeignet, die nach seiner Absicht als Rabbiner weder einseitig der Wissenschaft leben

und die Gemeinden sich selbst überlassen, noch über allzugrosser Beschäftigung mit den Gemeindeangelegenheiten die Wissenschaft vernachlässigen sollten. Schon vor seiner Berufung als Oberrabbiner nach Dresden hat sich Frankel in einem Briefe an seinen Freund Dr. Beer d. d. Teplitz 22. Mai 1835[1]) darüber ausgesprochen, wie sehr es ihm als Rabbiner am Herzen lag, zu organisiren, Missbräuche zu beseitigen, heilsame Einrichtungen einzuführen, und ganz besonders durch die Einwirkung auf die Jugend die Leitung der Gemeinde in der Hand zu behalten. „Drey Jahre arbeite ich hier unablässig, mit grosser Anstrengung habe ich nun endlich manche religiösen Verhältnisse geordnet, gelang es mir für die Jugend einflussreich zu wirken und sonstige nützliche Einrichtungen zu treffen. Nun kann ich hier in Ruhe der Reife entgegensehen, was mit Schweiss ausgesäet wurde, soll geerndtet werden, ich freute mich so sehr auf Ruhe. Doch Ihre Aufforderung ergehet an mich, von Neuem soll ich anfangen, den Garten des Herrn zu bebauen, von Neuem organisiren, mich der schwierigsten Arbeit wieder unterziehen und mein schönes Werk Andern überlassen. Doch mein Beruf fordert mich auf zum höheren Wirken, wo mein Wirken gefordert wird und es Segen bringen könnte, dorthin muss ich folgen; meine Kraft ist meinem Volke gewidmet: nicht in der Ruhe, sondern in dem Streben und Vollenden finde sich mein Lohn. Ich glaube mich daher verpflichtet, Ihren geehrten Antrag keinesfalls zurückzuweisen, doch bin ich es auch schuldig, Ihnen ganz ohne Hehl den Prospect mitzutheilen, den ich mir von jeher von dem Wirkungskreise, sowie von dem Wirken eines Rabbiners entworfen und nach welchem er allein, meiner Ansicht nach, seinem Berufe nachkommen kann. „Unsere Vorfahren fehlten, und wir müssen ihre Fehler gutmachen" ist eine alte Klage; doch wohl uns! beseelt uns der Wille gutzumachen. Dass auch unsere Rabbinen, die in den nächstverflossenen Jahrhunderten lebten, einigermassen fehlten, ist nicht zu leugnen. Ihr Sinn war wohl fromm und edel, diese Männer meinten es auf-

[1]) Es befindet sich in meinem Besitz eine grössere Anzahl von Briefen Frankel's an Beer, die aus dem Nachlasse des letzteren auf Dr. Gerson Wolf übergegangen sind, dessen Wittwe sie einer Nichte Frankel's, Frau Professor Theumann, hier eingehändigt hat. Die letztere hat sie mir zum Geschenke gemacht, und ich gedenke, sie der Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau zu übergeben.

richtig mit der Religion, nur wollten sie die Schwingen der Zeit lähmen, wenigstens nicht mit ihr sich erheben: sie scheiterten mit ihrem Versuche und viel des Guten ging verloren. Ach! gibt es einen grösseren Verlust als den der Jugend? Und Sie wissen, theurer Freund! dass die Rabbiner dieses göttliche Amt sich aus den Händen winden liessen, nicht bedachten, dass sie auf diese Weise ihre heiligste Pflicht hintansetzen. — Darum war und ist stets mein Augenmerk auf die Jugend gerichtet, in ihr beginnt mein Wirken, und in ihr ist auch mein vorzüglichstes Ziel." Das in den letzten Zeilen ausgedrückte Streben Frankels fand erst seinen würdigen Gegenstand und seine volle Befriedigung in dem Breslauer jüd.-theolog. Seminar. Dreiviertel Jahr nach Eröffnung desselben, am Rüsttage des Wochenfestes des Jahres 1855 schreibt der bereits dem Greisenalter nahe Meister mit jugendlicher Begeisterung seinem Freunde Dr. Beer: „Ich lebe meinem Kreise und fühle mich in ihm sehr gehoben. Es sind wieder mehrere treffliche junge Menschen eingetreten; und der frische lebendige Eifer, der sich vorzüglich für die theologischen Studien kundgibt, ist erfreulich. Die das Seminar besuchenden jungen Leute erblicken, obschon mehrere von ihnen die Universität besuchen, ihren eigentlichen Ruhm darin, in den jüdischen Studien hervorzuragen; das so lange vernachlässigte und verachtete Fach, worüber manche trübe Gedanken in Ihnen und in mir oft aufstiegen, kommt durch Gottes Hülfe wieder in Ehren: und möge nur ein Stamm von 25—30 jungen Männern im Laufe der Zeit aus dem Seminar hervorgehen! was ist da nicht für Judenthum und dessen Wissenschaft gewonnen. Ich habe grosse Opfer gebracht, aber sie waren auch für eine grosse Sache: und der Allmächtige wird mein Streben wohl nicht ganz fruchtlos sein lassen." In dieser Hoffnung hat sich Frankel nicht getäuscht. Nahezu ein halbes Jahrhundert ist abgelaufen, seit dem Frankel am 10. August 1854 das Breslauer Seminar eröffnete. Es war eine stille Feier, wie sie sich für den Beginn einer Institution schickte, die neu, und deren Zukunft ungewiss war. Die Theilnehmer verloren sich fast in dem ziemlich geräumigen Saal: ausser dem Lehrkörper und den Curatoren waren nur wenige Schüler zugegen. Die ersteren sind dahin gegangen, und die letzteren, soweit sie sich noch am Leben befinden, sind bejahrte Männer. Aber wer wollte leugnen, dass die Anstalt sich segensreich bewährt und

fruchtbar bewiesen hat? Nicht bloss darin, dass seit ihrer Gründung mehrere ähnliche Anstalten entstanden sind, sondern auch durch die Heranbildung tüchtiger Männer, die an Anzahl die von Frankel erhoffte weit überschreiten, die als Rabbiner und Bearbeiter der jüdischen Wissenschaft dem Judenthum zur Zierde gereichen, die den Juden wieder ein Rückgrat und ein Bewusstsein gegeben haben. Das ist, das Verdienst seiner glänzenden Mitarbeiter in allen Ehren, wesentlich Frankels Werk. Er hat dem Judenthum seine Signatur aufgedrückt, er hat ihm neue Wege gewiesen, sich zu behaupten, zu bethätigen, und nicht bloss die seinen Spuren folgten, sondern auch diejenigen, welche andere Wege gingen, mussten an ihn anknüpfen, wenn auch nur, um ihn zu bekämpfen. Da ich als einer der ältesten Schüler des Seminars von der Gründung desselben an diesen ganzen Zeitraum miterlebt habe, so sei es mir gestattet, den gegenwärtigen kurzen Abriss von dem Leben und Wirken meines hochgeehrten, verewigten Lehrers mit einigen Versen zu beschliessen, die ich im Jahre 1858 verfasst habe, und die wir Schüler auf einen Becher gravieren liessen, den wir ihm damals zu Ehren seiner silbernen Hochzeit überreichten:

„Wie der Wein im Becher funkelt,
Und erzeuget frisches Leben,
Hast Du, was die Nacht verdunkelt,
Mit erneutem Glanz umgeben."

Man wird die schlechten Verse pardonniren, aber die 43 Jahre, die seit ihrer Abfassung verlaufen sind, haben ihren Inhalt bestätigt.

Z. Frankel's Verdienste um die Septuagintaforschung.

Von Dr. L. Treitel.

Bahnbrechend wie auch in anderen Sphären, ist Frankel auf dem Gebiet der Septuagintaforschung geworden mit der Auffassung, dass die Septuaginta mehr als ein Uebersetzungswerk ist, dass man in ihr zugleich ein religiöses Schriftwerk, ein theologisches Werk besitzt, in welchem wir Aufschlüsse finden müssen über den in religionsgeschichtlicher Beziehung dunkelsten Zeitraum jüdischer Geschichte, die Zeit vom Abschluss des Bibelkanons bis zur Mischnaredaction, dort

die Anfänge zu suchen haben späterer bedeutsamer Religionsentwicklung, Keime von religionsphilosophischen Ideen, wie von halachischen Dingen, von denen uns nur der Ausbau litterarisch fixirt in einem verhältnissmässig späten Schriftthum vorliegt. Wenn Frankel bei seinen Septuagintastudien scheinbar nur einen Nebenzweck im Auge gehabt, es war das, wie er sich selbst äussert im Vorw. zu der „Vorst. zur Sept." und „Ueber den Einfl." Bausteine zu sammeln zu einer „Entwicklungsgeschichte der Halacha" und damit ein classisches Studium des Talmuds zu fördern, diesen Mittelpunkt von Frankel's gesammter Gelehrtenthätigkeit, so war er in tiefgehenden Untersuchungen so glücklich, auch, zahlreiche Beziehungen zu palästinensischem Midrasch, dem halachischen wie agadischen, in der Septuaginta zu entdecken. Das giebt auch seinen Septuaginta-Arbeiten ein eigenartiges Relief gegenüber den Neueren, denen das Interesse an der alex. Uebersetzung in dem einen aufgeht, dass sie sie, mit Lagarde zu reden, zur Controlle der paläst. Recension des Bibeltextes des M. T., benutzen. Dank seiner Arbeiten hat die Entwicklungsgesch. der Halacha nicht mehr weite öde, unerschlossene Strecken in dem angedeuteten Zeitraum zu verzeichnen, das Dunkel ist doch in Etwas gelichtet. Frankel war auch wie nicht leicht ein Zweiter in seiner Zeit für derlei Untersuchungen prädestinirt, denn es gehört schon ausser sonstigen Requisiten profunde Kenntnis von Talmud und Midrasch dazu, die eben F. in eminentem Sinne besass, weshalb er auch, da die Septuagintaforschung bis dahin — eine bemerkenswerthe Erscheinung — fast ausschliesslich in Händen christlicher Gelehrtenkreise lag, diesen darin über sein musste und damit seine Septuaginta-Forschungen geradezu epochale Bedeutung erlangen mussten, wie solches heute auch in christl. Gelehrtenkreisen anerkannt wird, u. z. B. C. Siegfried in „Phil. von Alexandrien" (S. 17) schreibt: „Wie sehr diese Uebersetzer von der palästin. Tradition abhängig waren, wie oft bei ihnen ganz bestimmte Bezugnahme auf halachische und agadische Elemente stattfindet, hat besonders Frankel dargethan". Es thut wohl solche dem Gelehrten ohne jede confessionelle Voreingenommenheit dargebrachte Huldigung, während z. B. Bleek-Wellhausen, Einleitung in d. alte Testament, Frankel's kaum mehr als ein Mal und auch seines Verdienstes einschränkend Erwähnung thut. Es liegt in der Natur einer ersten Entdeckung in der Wissenschaft, dass in den weiteren Consequenzen man nur zu oft

den Wunsch den Vater des Gedankens sein lässt u. über das Ziel hinausschiesst, ein Schicksal, dem auch Frankel nicht ganz entgangen ist. So vermag ich in Septuaginta zu Exod. 12, 18 durchaus nicht die Halacha von אסור חמץ מחצות יד בניסן zu erblicken[1]), zu gesucht auch erscheint die Annahme einer Berührung mit der Halacha bei XXI, 29[2]), und bei XXII, 8, dass auch die Septuaginta den Schluss מרם למרשיע עצמו wollten, wird eben nur der behaupten wollen, dem eines im anderen wiederzufinden, Lieblingsgedanke geworden[3]). Die Septuaginta ist doch in erster Reihe Uebersetzung, in der die Wiedergabe des schlichten Bibeltextes, wenn auch wie bei einem ersten hermeneutischen Versuch vielfach verkannt, doch noch zu ihrem Recht gelangt. Parallelisirungen, sonstige grössere Zusätze bei der Septuaginta rühren, wie bekannt, grossen Teils von Diaskeuasten her, ändern also am Grundcharakter nichts. Die Vertenten sind Alexandriner, Alexandrien aber ein Sitz wissenschaftl. Hermeneutik; auf solchem Boden erwachsen, wollen die Vertenten auch nichts als Wortsinn geben, sind darum im Ganzen nur zu sklavisch treu verfahren, wenn sie auch von dem allgemeinen Bestreben der alten Vertenten, Exegese neben dem Uebersetzergeschäft zu treiben, nicht frei geblieben sind. Ein subjectives Fühlen, wie Glauben an den Messias, Sehnen nach dem Messias hat der griech. Vert., wie das Frankel bei ihm zu Numeri 24, 7 ff. erblickt[4]), sicherlich nicht hineintragen wollen, er findet den Gedanken von ἐξελεύσεται κτλ einfach vor, und ist der Beweis von Frankel darum auch nicht stringent, dass die Messiasidee früher in Alexandrien aufgetaucht sei, als in Palästina. In der dabei sich aufdrängenden „heiklen" Frage, wie Freudenthal Hellenist. Studien (S. 67 ff.) sie nennt, ob, wo Behrührungspunkte zwischen palästinisch-babylon. u. jüdisch-hellenistischen Lehren sich finden, dieselben in Palästina oder Alexandrien ihren Ursprung gehabt, ob dieses lediglich von jenem abhängig oder auch umgekehrt, Palästina von diesem abhängig sei, kann und wird man anderer Meinung sein als Frankel; dieser ist geneigt, in allem u. jedem die Priorität den Palästinensern einzuräumen. Bezeichnend dafür ist doch, dass er für die diesen Gegenstand

[1]) Ueber d. Einfl. § 18.
[2]) a. a. O. § 18.
[3]) a. a. O. § 18.
[4]) Ueber den Einfluss p. § 10.

vorzugsweise behandelnde Schrift die Ueberschrift gewählt hat: „Ueber den Einfluss der palästin. Exegese auf die alexandr. Hermeneutik", nicht aber umgekehrt. Es bezeichnete das eben den anfänglichen Standpunkt dieser Studien; dank der fortgeschrittenen Forschung über jüdisch-hellenistisches Schriftthum giebt es heute ein viel sichereres Criterium, um zu bestimmen, was in diesem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis palästinensisches beziehungsweise babylonisches, was hellenistisches bezw. griechisches Stammgut ist, weiss man es heute, dass die Alexandriner Einflüsse nicht bloss empfingen, sondern auch ausübten. Es giebt auch einen alexandrinischen Midrasch, wie Freudenthal, Hellen. Stud., p. 67 dafür den Namen gefunden. Nur eines hier zu erwähnen, bei der Uebereinstimmung zwischen מדת הדין und מ' רחמים in Talmuden u. Midraschim, diesen beiden besonders hervorgehobenen Eigenschaften Gottes, und der δύναμις κολαστική und χαριστική in Philo's System ist griechischer Ursprung dieser Ideen, den Ideenlehre Plato's, die Lehre der Stoa von den Mittelkräften, selbst in der Ausdrucksweise unverkennbar; מדה ist nichts anderes als δύναμις, ins midraschisch-talmud. Sprachidiom gewendet (cf. Freudenthal, Hellenist. St. l. l.). Mag man die Verwechslung bei Philo zugeben, von der Frankel „Ueber d. Einfl." § 8 handelt, wonach Ph. an κύριος statt an θεός bei der Septuaginta die δύναμις κολαστική angeschlossen hätte, der Begriff selbst und selbst der dafür geprägte Ausdruck ist längst bei den Griechen da, ehe noch ein geistiger Verkehr zwischen Palästina und Griechenland stattgefunden, was eben das Kriterium der dem Hellenenthum einzuräumenden Priorität ist.

Das Verhältnis der Septuaginta zu dem masorethischen Text, die Frage, wie weit man bei den unzähligen Discrepanzen zwischen beiden zwei von einander unabhängige Recensionen des Bibeltextes in ihnen zu erblicken habe, bekanntlich eine der umstrittensten Fragen in der Bibelwissenschaft überhaupt, durch sein sorgfältiges Eingehen in den Bibeltext einerseits, und in die Denk- und Ausdrucksweise des Vertenten, andererseits, durch schrittweises Abwägen all der Möglichkeiten, wie die Discrepanzen zu erklären wären, die Frage so in helleres Licht gerückt und damit die Haltlosigkeit so vieler Versuche zu Aenderungen am M. T. nachgewiesen zu haben, ist ein weiteres Verdienst Frankel's, wobei die Wissenschaft nur zu bedauern hat, dass er mit

diesen seinen Untersuchungen nicht über den Pentateuch hinausgekommen, freilich damit auch den dankenswerthesten Theil der Arbeit vollbracht, da es für die übrigen bibl. Bücher genügt, den Weg gezeigt zu haben. Es ist wahrlich Frankel's Schuld nicht, wenn neuerdings die kritische Schule zu einer Art Ueberwerthung der Septuaginta in dieser Frage hinneigt, die sie den Bibeltext nach der Septuaginta modeln und an allen Ecken u. Enden emendiren lässt, indem man bei der nicht zu leugnenden Abweichung der Septuaginta vom M. T. wie sie an so vielen Stellen stattfindet, gleich auch andere L. A. unterlegt, die die hebr. Vorlage des Vert. gehabt haben müsste, und die vielen Ursachen, auf die sich im Einzelnen die Discrepanzen zurückführen lassen, ohne dass man Verschiedenheit der L. A. anzunehmen hat, wie sie Frankel gezeigt hat, nicht sehen will. Sieht doch die moderne hyperkritische Schule so viele Stellen der heil. Schrift selbst unter Zuhilfenahme der Septuaginta — man darf nur Kautzsch's Bibelwerk darauf vergleichen — schon für schier unheilbar an, lässt sie ganz unübersetzt, angeblich ob starker Verderbniss, die bei näherem Eingehen auf den recipirten Text zwar nicht den gewünschten, aber doch noch einen gesunden Gedanken geben. Bei Frankel fällt allerdings eine Aufgabe der Septuaginta-Forschung weg, die griechische Version zur Controlle des M. T. benutzen zu wollen, ihm steht die Authenticität gleichsam die Uncontrollirbarkeit des letzteren fest, die hebräischen Codd., aus denen der griech. Vert. übersetzt, sind ihm nichts als entstellt durch Unkunde der Leser, Abschreiber u. s. w. (cf. Verhandl. des ersten deutschen Orientalistenstags in Leipzig 1845 wie „Ueber d. Einfl.") zum Mindesten ungenau, nicht scharf genug in der Ausprägung der leicht zu verwechselnden Buchstaben, worüber das ganze 4. Capitel der „Vorstudien" handelt; dass sie einer anderen unabhängigen Hdschr. Familie mit gleichem Anspruch auf Berücksichtigung angehörten, das anzunehmen perhorrescirt natürlich Frankel nach seiner ganzen theolog. Richtung. Das mag man unwissenschaftlich nennen, es ändert aber an dem von ihm gewonnenen Resultat nichts, dass durch die Septuaginta ein diaskeuastisches Streben hindurchgeht, das sie bewusst Textesänderungen hat machen lassen, wie zu Num. 4, 3, um den Widerspruch mit 8, 24 ibid. zu beheben, und an zahlreichen Stellen sonst, oder Zusammenziehungen wie ibid.

18, 7, ohne dass man anzunehmen berechtigt wäre, dass sie anders gelesen hätten, und gar erst die unzähligen Verwechslungen, theils in Flüchtigkeit des Blicks, teils in exegetischem Unvermögen begründet, alles das sind Dinge, die Frankel unerschütterlich bei der Septuaginta dargethan, an denen eine besonnene Kritik nicht mehr wird achtlos vorübergehen können, aus denen Frankel den gewichtigen Schluss ziehen musste, dass man, wenn man sich all diese Dinge vorhält, nur noch von einer geringen Verschiedenheit der L. A. zwischen M. T. und dem Text der muthmasslich den alex. Uebersetzern vorgelegenen hebr. Codd. wird sprechen können. Wenn Lagarde Recht hat mit seinem Katechismus aller Texteskritik an der Septuaginta und ihrer Benutzung zur Feststellung des ursprünglichen hebr. Texts, dass nur die Kenntniss des Styls der einzelnen Uebersetzer helfen kann, so ist Frankel's Methode, der sich ausdrücklich zum Ziel gesetzt, jedes einzelne Buch der griech. Uebersetzung nach seinem innersten Wesen zu prüfen u. s. w. (Vorst. § 40), dessen Buch „Ueber d. Einfluss" von Anfang bis Ende auf dieses Princip angelegt ist, und in Durchführung desselben auch die Eigenthümlichkeiten der Vertenten zu den verschiedenen Büchern des Pent. untersucht und sie danach sondert, auf's glänzendste gerechtfertigt und er selbst als Mann der Wissenschaft, deren Wesen eben nach demselben Lagarde die Methode ist, als Mann der kritischen, historischen Schule documentiert. Dieser seiner Methode, die ihn Beobachtungen hat machen lassen, wie dass der Verf. zu Deut. 4, 32 ברא mit ἔκτισε übersetzt, während der Verf. von Genesis constant dafür ποιεῖν hat,[1]) und was von noch stärkerer Beweiskraft, dass צדקה mit ἐλεημοσύνη Deut. 6, 25 übertragen ist, entsprechend einem spätern[2]) Bedeutungswandel von צדקה, dieser Beobachtung verdanken wir bezüglich der Septuaginta die Erkenntnis, dass Genesis und Deuteronomium nicht zu gleicher Zeit übersetzt sein können, dass die Uebersetzung von Deut. in eine spätere Zeit fällt, was er weiter darauf wie auf Uebers. von Deut. 29, 27 (Vers 28) ἐξέβαλεν αὐτοὺς . . . ὡςεὶ νῦν u. dgl. mehr baut, aus dem er die trüben Zeitverhältnisse der Vertreter heraushören will, also dass er mit aller Bestimmtheit die Entstehung der Uebersetzung von Deut.

[1]) Ueber d. Einfl. § 40.
[2]) a. a. O. § 40.

in die Zeit des letzten Ptolmäers hinabrückt[1]), mag zu den etwas zu phantasievollen Geschichtsconstructionen gezählt werden. Frankel macht, zumal bei seiner sonstigen Methode, dem etwas zu starken Systematisiren, darin keine Ausnahme von den Historikern unserer Zeit — das aber ist bleibendes Resultat, dass die Uebersetzung von Deuteron. nur einer spätern Zeit angehören kann.

In der heute brennendsten Frage der Septuaginta-Forschung, wie der ursprüngliche, echte Text der Sept., die κοινή wiederherzustellen sei, sofern dies bei den bekannten Schwierigkeiten, die sich der Lösung dieser Frage entgegenstellen, überhaupt jemals möglich sein wird, nimmt Frankel wiederum einen eigenthümlichen Standpunkt ein. Er vertritt die Ansicht, dass die Codd. und alles Collationiren von Lesarten nur sehr untergeordnete Hilfsquellen sind, dass man sich mehr Heil für die Septuaginta, für Herstellung des echten Textes, vom Eindringen in den Text, den hebr. sowohl wie in den der Septuaginta, wie er uns einmal vorliegt, die Auffassungsweise und Ausdrucksweise des griechischen Vertenten zu versprechen habe. Man wird dem Lagarde's kerniges Wort für Textkritik überhaupt entgegenzuhalten haben, dass die eigentliche Arbeit der Textkritik allerdings erst da anfängt, wo die der ἀντιβάλλοντες, der Kärrner, aufhört, wie das Lagarde treffend bezeichnet, Baumeister aber doch die Kärrner brauchen. Es hat sich das auch an Frankel gerächt. Man sehe nur, was er „Ueber den Einfl. § 18 bei der griech. Uebersetzung von Ex. 21, 8 dem griech. Sprachgebrauch für Ungeheuerlichkeiten aufgebürdet, indem er das depon. καθωμολογήσατο daselbst in passiver Bedeutung genommen, er übers.: die ihm angelobt wurde, eben weil er den kritischen Apparat nicht gehabt, den wir heute besitzen; F. liest noch ἥ also relativ, angeblich nach Cod. Vat., was ihn eben auf die abenteuerliche Auffass. des Deponens gebracht, in Wirklichkeit aber nach neuerer Forschung vorliegend in Tischendorf's Ausg. der Septuaginta, hat der Cod. Vat. ἤ disjunct. was die Möglichkeit bietet, es grammatisch richtig wie Deponens sonst in activer Bedeutung zu nehmen: „oder er gelobt sie sich an" u. w. Dagegen hat seine Methode wieder der höheren Kritik, die das Echte vom Unechten scheidet, in hohem Grade gedient, wie, um nur einiges herauszugreifen aus seinen Ausführungen zu Sep-

[1]) a. a. O. § 40.

tuaginta Gen. 11, 13 und ganz besonders zu Septuaginta Ex. 36, 8 bis 40[1]) in den letzten Capp. dieses Buches zu ersehen. An erstgenannter Stelle wo Καινᾶν in der Geschlechtsfolge Sem's zwischen Arpachschad und Schelach von Septuaginta eingeschaltet wird, indem er zum Sohne des Arpachschad gemacht wird, weist Frankel einfach durch Gegenüberstellung von X, 22 und X, 24 die Unhaltbarkeit solchen Einschiebsels dar, wie dass dasselbe wie so vieles andere Glossem bei der Septuaginta; nur aus der umfassenden Kenntnis des agadischen Elements heraus konnte F. einen Bertheau widerlegen, da dieser noch in der Ztschr. der D. M. G. 1844/45 für die Echtheit des Zusatzes eintrat. Ein Cabinetstück höherer Kritik geradezu ist sein Excurs „Ueber den Einfl. § 21" über d. grieh. Uebers. zu den letzten Capp. von Exodus. Dass die Verse in der griech. Uebers. sibyllinisch durcheinander geworfen, wie Eichhorn Einl. ins alte Test. schreibt, Cap. Griech. Uebers., hatte man früher gemerkt. Aber meinte noch Grabbe „De Vitiis Septuaginta interpretum" die so befremdliche Erscheinung äusserlich durch die Annahme einer Zusammenschweissung von ursprünglich getrennt gewesenen Membranen der codd. der Septuaginta erklären zu können, so gelangte Frankel in tiefgründiger Untersuchung auf streng philolog. Grundlage, die constante Verschiedenheit urgirend, die in der Uebersetzung eines und desselben Wortes hervortritt, nimmt man die Uebersetzung von Cap. 26, 27 einerseits und die von Cap. 36 bis 40 andererseits, zu einem ganz anderen Resultate. Nach Frankel hat die ursprüngliche Uebersetzung von Exodus überhaupt nur bis 36, 8 gereicht, das Nachfolgende als blosse Wiederholung von Früherem blieb unübersetzt, da eine Uebersetzung davon dem Bedürfnisse des jüdischen Lesers nicht mehr diente. Das Ganze, führt Frankel weiter aus, die Uebersetzung von Cap. 36, 8 an bis Schluss des Buches ist ein Machwerk der bei den Septuaginta viel thätig gewesenen Diaskeuasten, zusammengetragen von etwa in späterer Zeit erfolgten Randbeischriften jüdischer Leser, nur noch überarbeitet von Diaskeuastenhand. Wie es in der Wissenschaft geht: ist einmal der Gedanke ausgesprochen, ist er sofort auch als Wahrheit erkannt, ist das Gesagte einfach unwiderlegbar, und so hat auch Bleeck-Wellhausen nicht umhin können, solches Resultat einfach in

[1]) Ueber d. Einfl. § 40.

das encyclopädische Werk: Die Einl. ins alte Testament mitherüberzunehmen, wie § 279 daselbst zu lesen.

Wie hier die Textkritik, so ist das Verständniss der Septuaginta, das trotz einer Legion von Dissertationen, die demselben dienen wollten, von den bekannten grösseren Arbeiten nicht zu reden, vielfach mangelhaft war, durch Frankel ungemein gefördert worden, und das nicht zum Mindesten durch umfassende Vergleiche, die an den übrigen griechischen Versionen, namentlich aber an den aramäischen Uebersetzungen angestellt wurden; jeder Paragraph von seinem „Ueber den Einfl." giebt die Belege hierfür. Aus dem Vollen, etwa wie Zunz, Rapoport, hat Frankel gearbeitet; wie das ihm den Stempel des wahrhaft berufenen, seinen Stoff vollständig beherrschenden Gelehrten verleiht, so hat es ihn auch erst in den Stand gesetzt, für die einschlägigen Fragen der Septuagintaforschung, besonders die schwierigeren, textkritischen, wie was echt, was bei den unzähligen Entstellungen des Septuagintatextes Interpolation, Glossen, Diaskeuastenwerk, Abschreibersünde, was Einschiebsel aus Aquila, Theodotion, Symachus erst den umfassenden Ueberblick zu haben, ohne den speciell bei der Septuaginta der Forscher, der an der einzelnen Stelle stehen bleibt, nur zu leicht zu einseitigen, falschen Schlüssen gelangt. Dass bei solchem Heranziehen der aramäischen Versionen auf diese selbst, sowohl was Onkelos zum Pentateuch als das Prophetentargum betrifft, durch Frankel's Arbeiten vielfach neues Licht fallen musste, braucht hier nur angedeutet zu werden. Frankel selbst nennt seine diesbezüglichen Excurse nur bescheidene Beiträge zu den Targumim, ihrem Verständnis, ihrem Verhältnis zu dem Bibeltext. Was er wieder zur Erschliessung des Wesens des Samaritanischen Pentateuchs, dieses plumpen Machwerkes beibringt, das lange Zeit ins Feld geführt worden, um das Ansehen des M. T. zu erschüttern, wie er die Irrthümer widerlegt, in denen noch der alte ehrliche Gesenius befangen gewesen, also dass er gemeint, derselbe sei zusammen mit der alex. Version aus einem vom M. T. verschiedenen Codex geflossen, und seinerseits zu dem Schlusse gelangt, dass der Samar. Pent. nichts als der M. T. nur mit plumpen Fälschungen durchsetzt, seine Uebereinstimmung mit der Septuaginta nichts als Nachbildung derselben sei, das Alles giebt Frankel nur wie ein Nebenbei, anhangsweise „Ueber den Einfl." von S.

237 ab. Aber was er auch nur so zur Eruirung der bekannten Fragen über Alter der Targumim, ihren ursprünglichen Umfang, die weitere Entwickelung der aram. Uebersetzerlitteratur, das Verhältnis von Onkelos und Aquita, den so verschiedenen litterarischen Charakter von Onkelos und Prophetentargum u. dgl. Fragen mehr, von Ansichten, Beobachtungen im Text und zahlreichen Noten in seinen Arbeiten zur Septuaginta niedergelegt, er dürfte diese Fragen zum Theil in ein neues, glückliches Stadium geleitet haben, von wo sie neuere Forscher weiter auf die Höhe exacter wissenschaftlicher Forschung haben heben können. Anregungen, nur solche mögen es sein, nicht erschöpfende, abschliessende Untersuchungen, die Frankel hier gegeben, auch wohl nur hat geben wollen, wie er solche Absicht leise im Vorwort zu „Ueber den Einfl." andeutet, diese seine Anregungen stellen uns nur eine andere Seite seines litterarischen Wirkens vor, sie zeigen uns Frankel als Lehrer in Schrift sowohl wie in Wort. Schreibt doch Frankel zum Theil zu seiner Selbstanregung; er gehört noch zu den Gelehrten, die gern zurückempfangen, die auch belehrt sein wollen, wie seine diesbezügliche Aufforderung im Vorwort zu den „Vorst." lautet, bezeichnend genug für Frankel als Mensch.

Alles zusammen genommen, so wird man das Resumé über Frankel's Leistungen auf dem Gebiet der Septuagintaforschung dahin geben können; Vieles ist von bleibendem Werth von den von ihm gewonnenen Resultaten, vieles der Art, dass er wenigstens den Weg gezeigt für ein kommendes Forschergeschlecht, das Lust und Fähigkeit hat, dieses Genre von Studien fortzusetzen, in anderen Punkten ist man über Frankel hinausgekommen, wird über ihn hinauskommen, aber nur auf seinen Fusstapfen. Durch Frankel's Forschungen geht der Weg der Zukunft.

Frankels Einleitung in die Mischna.

Von Rabb. Dr. L. Dobschütz, Skotschau.

Man braucht grossen Männern, die sich bereits durch ihre Worte und Werke eine dauernde Erinnerung geschaffen haben, wie unsere Alten mit Recht meinen, kein anderes Denkmal zu errichten als eben ihrer Werke zu gedenken und sich in dieselben zu vertiefen (Schekalim 17);

sie sollen weniger erhoben und mehr gelesen werden. Dann werden gleichsam die „Lippen der Schlummernden wieder zu uns sprechen", unsere Seele wird wieder auf die Worte ihres Mundes lauschen, und unser geistiges Auge die hehre Lichtgestalt der selig Entschwundenen schauen. So sei es nun gestattet, zum 100. Geburtstage des Meisters eines der Hauptwerke Frankels, welches auch seinen religiösen Standpunkt und seine Lehrweise kennzeichnet, welches die Grundlage aller neueren Werke über Mischnaforschung bildet, und welches nun vergriffen ist und einer neuen Auflage dringend bedarf, den Lesern dieser von ihm ins Leben gerufenen Monatsschrift hiermit vorzuführen.

Dieses Buch ist in einer für die religiösen Ansichten im Judenthum überhaupt und für die talmudische Litteratur im Besonderen sehr bewegten Zeit entstanden. Aehnlich wie gegenwärtig der Talmud die Aufmerksamkeit vieler erregt, seine Angreifer und Vertheidiger, seine Gönner und Hasser findet, so hat um die Mitte des verflossenen Jahrhunderts eine heftige Bewegung zu Gunsten und zu Ungunsten des Talmud und namentlich einzelner Theile desselben stattgefunden. Während aber jetzt das Interesse am talmudischen Schriftthum ein Product äusserer Anfeindung ist und uns oft zur Abwehr gegen unwissende oder böswillige Gegner zwingt, war die Talmudfrage jener Zeit eine innerjüdische; Angreifer und Vertheidiger waren Glaubensgenossen, jüdische Seelsorger und Gelehrte, die mit Ernst und Eifer für ihren theologischen Standpunkt eintraten. Es ist nämlich jene bewegte Zeit, wo im politischen Leben Mitteleuropas überhaupt die Fluthen hochgingen, wo in der sozialen Stellung der Juden manche günstige Wandlungen eintraten, wo aber namentlich in der rituellen und culturellen Entwickelung des Judenthums grosse Veränderungen sich rasch vollzogen, wo einzelne durch Wort und Schrift einflussreiche Führer einen Anhang in den Gemeinden gewannen und neue Parteien, neue Richtungen begründeten; kurz es ist die Zeit der religiösen Reform von 1840 bis 1860.

Eine der wesentlichsten Parteifragen war damals die Stellung zum Talmud. Während die Einen ihm für dessen Gesammtumfang eine unbedingte Autorität beilegten, versuchten die Anderen den Werth namentlich einzelner Theile desselben herabzusetzen; während die Einen die alte Lehrweise beibehielten und nur auf den altbekannten Bahnen im

talmudischen Meere umhersegeln wollten, glaubten Andere neue Wege erschliessen, werthvolle Entdeckungen machen zu können; während die Einen den amoräischen Mischnacommentar für den einzig richtigen hielten, wollten Andere durch die vergleichende Kritik selbstständige, einfachere Lösungen finden und manche sogar daraufhin die religionsgesetzlichen Bestimmungen ändern; während die Einen in Bezug auf die richtige Mischnaerklärung dem Babylonier nach wie vor den Vorzug gaben, zogen Andere den bescheidenen Jerusalemer ans Licht und wollten diesem so lange stiefmütterlich behandelten Kinde der Mischna die bisherige Zurücksetzung durch besondere Auszeichnung und Hingebung vergelten. Im Vordergrunde der damaligen religiösen Strömungen und dieser hochgehenden Talmudbewegung, als massgebender Factor derselben, stand — durch seine Stellung, sein Wissen und seinen Charakter auch von den ehrlichen Gegnern hochgeachtet — neben Anderen namentlich Zacharias Frankel und sein Werk Darkhe ha-Mischna (Hodegetica in Mischnam), welches im sechzigsten Lebensjahre des Verfassers, im Jahre 1859 in Leipzig erschienen ist, bildet einen Markstein in der Gestaltung des Mischnastudiums und in der Beantwortung oberwähnter Fragen. Es möge nun Einiges über Form, Inhalt und Bedeutung des genannten Werkes folgen.

I.

Für die äussere Form des Buches ist zunächst bemerkenswerth, dass es das erste grössere Werk ist, welches Frankel in hebräischer Sprache veröffentlicht hat. Doch ist es darum keineswegs ein Erstlingswerk, sondern vielmehr durch einen in seiner Weise mustergiltigen Stil ausgezeichnet. Es ist nicht das mühsame Machwerk eines bloss Bibelkundigen, dem der reiche neuhebräische Sprachschatz nicht zur Verfügung steht, auch nicht eine ungeniessbare Mischung, wie sie oft durch übermässigen Gebrauch unklarer talmudischer Wendungen entsteht; — Frankel handhabt die hebräische Gelehrtensprache nicht wie ein Lehrling, sondern wie ein Meister. Bald erhebt er sich zu kühnem Schwunge, um die Begeisterung für Glauben und Lehre zu künden, bald lässt er uns in ruhigem Erzählertone den historischen Hintergrund der litterarischen Epochen erkennen, bald spiegelt er in breitem Strome vollendete

Bilder von Zeiten und Personen, bald gibt er mit logischer Präcision Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen. Und über dem Ganzen weht ein Odem belebender Frische und leuchtet wolkenlose Klarheit. Warum er sich entschloss, gerade dieses grössere Buch schliesslich hebräisch[1]) zu schreiben? Folgender Gedankengang war wohl dafür bei ihm Ausschlag gebend: Die früheren Werke: über die Eidesleistung der Juden, den gerichtlichen Beweis, die Septuagintastudien, die Alexandrinischen Forschungen waren zum grossen Theil für das nichtjüdische, des Hebräischen unkundige Publikum berechnet. Diese talmudische Specialforschung dagegen konnten in erster Linie diejenigen Gelehrten würdigen und beachten, die häufig nur der hebräischen Sprache mächtig, dafür aber in dieser wie auf talmudischem Gebiete trefflich bewandert waren. Ferner leitete ihn dabei auch das richtige Gefühl, dass talmudische Stoffe am besten in talmudischer Sprache zu bearbeiten sind, weil manche technische Ausdrücke und Wendungen sich kaum übertragen lassen. Schliesslich hatte der Meister dabei wohl noch einen weiteren, pädagogischen Zweck im Auge. Das Werk war, wie aus dem Vorworte unmittelbar hervorgeht, zunächst als Lehrbuch für die Hörer des jüdisch-theol. Seminars verfasst worden, und Frankel, der unter den Kenntnissen und Fähigkeiten seiner Jünger die Kenntnis der hebräischen Sprache für ganz unentbehrlich hielt, trug das Seinige bei, um solche zu fördern.

Zur Form möge man noch beachten, dass das erschienene Buch דרכי המשנה nur ein Theil, nämlich der erste eines auf drei Bände berechneten Werkes ist. Der erschienene Theil heisst eigentlich für sich Introductio in Mischnam (פתיחה למשנה). Wie es im Vorworte heisst, sollte der zweite Band das System der Quellenscheidung und die Textkritik der Mischna ausführlich besprechen, der dritte Band sollte eine Einleitung bilden in die Tosefta und in die sogenannten halachischen Midraschim: Mechilta, Sifra, Sifre. Doch konnte der Meister das Kunstwerk nach seinem grossartigen Entwurfe nicht vollständig ausführen, weil er sich bald anderen wichtigen Aufgaben zuwenden

[1]) Es ist bekannt, dass er zuerst daran dachte, auch die Einleitung in die Mischnah in deutscher Sprache erscheinen zu lassen.

musste. Wie Andere, grossentheils durch ihn angeregt, seine Winke glücklich verwertheten, werden wir im Weiteren ausführen. Er selbst scheint schon jetzt die Befürchtung gehegt zu haben, dass er vielleicht das ganze Werk nicht selbst werde vollführen können. Deshalb hat er in den erschienenen ersten Theil werthvolle Partien aus dem für die beiden anderen Bände bestimmten Stoffe eingefügt so das Cap. III und den Anfang des Cap. V. Im Vorworte zu den im Jahre 1867 erschienenen Ergänzungen (additamenta) zu Darkhe ha-Mischna sagt er es deutlich, dass er die beiden anderen versprochenen Bände nicht mehr liefern werde, da er sein ganzes Interesse dem jerusalemischen Talmud zuwenden müsse, der vor allem Anderen gar sehr einer Bearbeitung bedürfe.

Die Vertheilung des Stoffes stellt sich demnach folgendermassen: Cap. I. Vorgeschichte der Mischna, überhaupt Geschichte der Tradition. (S 1—22) — Cap. II Geschichte und Lehrweise der einzelnen Tannaim (S. 22—208). — Cap. III Ueber die Mischnasammler, die Lesearten und die systematische Anreihung in den Mischnaordnungen (S. 208—266). Dieser Abschnitt gehört, wie gesagt, eigentlich zum zweiten Bande. — Cap. IV allgemeine Grundsätze — er zählt deren 45 — über die Darstellungsweise der Mischna (S. 266—304) — Cap. V. Hilfsquellen zum Verständniss der Mischna. Dieser letzte Abschnitt (S. 304—340) enthält zunächst einiges über die mischnischen Parallelquellen: Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifre, was wie gesagt zu Band III gehört; dann Bemerkungen über Bibelversionen und Josephus und zuletzt eine ausführliche Zusammenstellung und Charakteristik der vorhandenen Mischnacommentare.

Im Jahre 1867 erschien das bereits erwähnte circa 70 Seiten umfassende Heft additamenta, welches Ergänzungen und Berichtigungen zu Darkhe ha-Mischnah und besonders auch ein von Dr. Horowitz (Rabbiner in Crefeld) verfasstes Namen- und Sachregister enthält. So viel zur Form des Buches.

II.

Was nun den Inhalt von Darkhe ha-Mischna betrifft, so können hier natürlich nur die allgemeinen Gesichtspunkte hervorgehoben und besonders diejenigen

Gedanken ausgeführt werden, die theils eine Stellungnahme zu den eingangs angedeuteten talmudischen Zeitfragen enthalten, theils für die spätere und gegenwärtige Mischnaforschung, als besonders fruchtbare Ideen sich erwiesen haben.

1. Wie erklärt Frankel die Entstehung der Halacha? Nach seiner Meinung (Cap. I.) ist der Begriff תורה שבעל פה nicht, wie die vulgäre Traditionslehre ohne Weiteres annimmt, wörtlich in dem Sinne zu verstehen, dass die mündliche Lehre, die gesammte Tradition, bereits von Moses vollständig ausgebildet und überliefert und seit damals fortgepflanzt, mitunter zum Theil vergessen und dann durch göttlichen Einfluss erneuert wurde; vielmehr ist die Gestaltung der Paradosis, der Ueberlieferung, allmählich in der Zeit, namentlich in der soferischen Epoche, aber auch noch später geschehen. Die Halacha trat nicht immer als Norm vor der Praxis auf, sie ist vielmehr zum grossen Theil ein Product derselben. Selbst an den Stellen, wo der Talmud sagt, diese oder jene Bestimmung sei הלכה למשה מסיני könne man dies nach einer rationellen Erklärung des berühmten Rabbenu Ascher b. Jechiel so auffassen, dass ein traditionelles Gebot aus älterer Zeit, wenn man es auch nicht aus der Schrift begründen kann, doch durch die Ueberlieferung und den Usus genügend gesichert ist.

Die Tradition ist hiernach grösstentheils entstanden, geworden und zwar theils durch zeitgemässe Verordnungen, die sich alsdann für immer einbürgerten, theils durch besonnene Schriftauslegung. Auf breiterer Basis fand der Ausbau der Halacha statt mit Hilfe der Deutungsregeln, מדות, die nach und nach geschaffen, aufgestellt und gruppiert worden sind. Kurz der traditionelle Stoff und die Auslegungsweise sind nicht unmittelbar sinaitisch, sie sind nicht sogleich in der mündlichen Lehre gegeben worden, sie haben vielmehr eine historische Entwickelung durchgemacht.

2. Was sagt Frankel über den Werth der Mischna in Bezug auf Inhalt und Form „Die Mischna", so heisst es bei ihm, „ist das ewig werthvolle Erbe unserer Ahnen, sie ist der feste, sichere Grund bau für unser gesammtes Religionsgebäude, sie ist die mächtige Anker, der das ganze traditionelle Gesetz trä g

und hält; gleich der Sonne spendet sie wärmendes Licht, wie ein Quell labt ihr erfrischender Trank." — „Der erhabene und edle Gehalt der Mischna," so sagt er weiter, „hat mich seit meinen Jugendtagen begeistert; doch eines schien mir anfangs die Mischna zu ermangeln: der Ordnung und des Zusammenhanges. Und es verging eine lange Zeit, ich war reifer geworden und tiefer eingedrungen in die Geheimnisse dieses Werkes. Da hat Gott mein Auge erleuchtet und frohlockend sprach meine Seele: Siehe! Die Mischna ist ja wahrlich ein Kunstwerk auch in der Form, ein hellleuchtender Stern am Firmament der Weltlitteratur! Nein! Die Mischna ist nicht ziellos und systemlos entstanden. Wie könnten wir uns auch nur denken, bei einem Werke, von dessen erhabener Bedeutung Autor und Publikum erfüllt waren, bei einer Schrift, die bestimmt war die Schätze der Tradition nun der Oeffentlichkeit in der besten Weise vorzuführen, bei einem Gesetzbuche, dessen Bestimmungen auswendig gelernt und gekannt werden mussten; konnte dies ohne System geschehen? Wenn uns auch nicht alle Grundsätze klar sind, nach denen die Mischnah angelegt ist; wenn der Meister selbst uns keinen Entwurf und keine Skizzen hinterlassen hat; — vertieft Euch in den Bau, so erfasset Ihr den Plan; das forschende Auge wird die kunstvolle Harmonie bewundernd erkennen."

3. Was lehrt Frankel über die Entstehung und Zusammensetzung der Mischna? Die Bestimmungen und Schriftableitungen der Soferim und älteren Tannaim (so heisst es im Cap. III.) wurden eine Zeitlang in der Reihenfolge, wie man sie eben gehört hatte, überliefert; höchstens waren die Aussprüche einer Person, eines Lehrers zusammengegeben, so dass die Ordnung vielleicht wohl eine historische aber keine sachliche war, R. Akiba war wahrscheinlich der erste, der den traditionellen Stoff inhaltlich gruppierte. Seiner Mischnaordnung gehören namentlich die soferischen Halachas, dann die Controversen der Hilleliten und Schammaiten und einiges von seinen Lehrern R. Eliëser und R. Josua an. Mit dieser Sammlung vereinigte dann R. Meir die Discussionen des akibäischen Zeitalters. R. Jehuda ha-Nassi (Rabbi) vervollständigte den Bau, indem er noch die Halachas aus den Lehrhäusern des R. Meir, R. Jehuda und anderer Schüler Akibas hinein-

arbeitete. Zugleich hat Rabbi, nach gründlicher Berathung mit seinen Beisitzern in den einzelnen abweichenden Meinungen die Entscheidung getroffen, indem er die von ihm anerkannte Ansicht als unbestritten, סתם, oder als den Ausspruch der Majorität, חכמים, hinstellte. Rabbis Zeitgenossen, die ihn überlebt hatten, wie Bar Kappara, R. Levi u. A. haben noch die Aussprüche und Ansichten Rabbis in die Mischna hereingebracht. — Die Analyse, d. i. die Sonderung der älteren und jüngeren Bestandtheile der Mischna, bedarf nach Frankel der gründlichsten Forschung; ebenso schwierig aber nothwendig sei die Synthese, d. i. die Zusammenfassung der Lehren einzelner Tannaim zu einem systematischen Ganzen.

4. Was sagt Frankel bezüglich der Textkritik der Mischna? Der Text, so meint er, bedarf sowohl hinsichtlich der Namen, die oft durch Abschreiber verunstaltet und vertauscht wurden, als auch sonst in Bezug auf die mannichfachen Relationen einer kritischen Bearbeitung. Betreffs der Namen könne man, wenn man den Zusammenhang und die Eigenthümlichkeit der Aussprüche prüfend beachtet, häufig das Richtige finden, zum Text im Allgemeinen seien die verschiedenen abweichenden und unabhängigen Recensionen zu vergleichen. Als solche gelten die Mischna zu den alten babylonischen Gemaraausgaben, die jerusalemische Mischna, die gesonderten (d. h. ohne Gemara zusammengestellten) Mischnasammlungen, die Mischna des Alfassi und schliesslich Citate in den Gemaren und sogar noch in späteren mittelalterlichen Werken. Frankel selbst hat nach diesen Gesichtspunkten die erste Mischnaordnung, Seraim, verglichen. Doch ist sich Frankel wohl bewusst, dass zur Herstellung eines richtigen Mischnatextes nicht nur die blosse Kenntniss der Grundsätze philologisch-historischer Kritik, sondern namentlich eine bis ins Einzelne gehende gründliche Kenntniss der gesammten talmudischen Litteratur gehört. An die Spitze eines Artikels in der Monatsschrift 1861 stellt er daher folgenden ebenso wahren als klaren Satz: „Das Studium des Talmuds muss von innen heraus betrieben werden; Lexika und Einleitungen vermögen nicht Verständniss zu bringen; die Gedankenwelt des Talmuds will durch sich selbst erfasst und interpretiert sein".

5. Wie denkt Frankel über die schriftliche

Abfassung der Mischna? War die Mischna bereits von Rabbi geschrieben und erhielt sie sich auch schriftlich, oder geschah die Verarbeitung und Erhaltung derselben nur mündlich? — Bekanntlich ist dies bereits ein Streitpunkt der spanischen und provençalischen Gelehrten einerseits, und der Nordfranzosen andererseits, so dass sogar das bekannte RGA des Gaon Scherira von diesen abweichenden Ansichten betroffen wurde, indem die nordfranzösischen Recensionen desselben auch die leiseste Erwähnung einer schriftlichen Abfassung sorgfältig vermieden. Nach Frankels Behauptung, dass in Rabbis Mischna ältere Sammlungen organisch und systematisch bearbeitet worden sind, ist die auch in Folge anderer Gründe annehmbare schriftliche Abfassung der Mischna umso wahrscheinlicher; andererseits aber wird das Halachaschreibeverbot von den ersten Amoräern aufs Schärfste betont. Frankel sucht auch hier einen einleuchtenden Ausweg. Er neigt der Ansicht zu, dass die Mischna sowohl als die Boraitoth geschrieben waren, jedoch nicht für öffentlichen, sondern für sehr eingeschränkten, privaten Gebrauch. Die traditionelle Lehre blieb vornehmlich eine mündliche; die Schüler erfahren den Stoff aus dem Munde des Lehrers und die Verbreitung dieses Wissens geschieht hauptsächlich durch mündliche Mittheilung. Es gab wohl hie und da in den Lehrhäusern Abschriften und Notizen, in die man manchmal Einsicht nehmen konnte; doch wurden diese schriftlichen Abfassungen geheim gehalten, so dass im allgemeinen das Halachaschreibeverbot gewahrt blieb.

6. Was sagt Frankel über die selbständige Erklärungsweise der Mischna, wobei der Sinn unabhängig und oft abweichend von der herkömmlichen speciell babylonischen Auffassung eruiert wird? Den äussersten conservativen Standpunkt zu dieser Frage nimmt S. R. Hirsch ein. Er hält es für einen „Hochmuth, die Mischna aus sich selbst und nicht aus der Interpretation der Amoraim zu erläutern"; „was Rabina und R. Aschi über die Mischna nicht wussten, das, so meint er, dürfen auch wir nicht wissen." (Jeschurun 1861). Den äussersten entgegengesetzten radicalen Standpunkt zu dieser Frage nimmt Löw ein, und geht darin noch über Schorr hinaus. Er sagt: „Schorr behandelt die gemaristischen Irrthümer in der Mischnaerklärung noch immer als Ausnahmen, während in Wirklichkeit die richtige Erklärung

dunkler Mischnas zu den ausnahmsweisen Leistungen der babylonischen Gemara gehört. Dasselbe gilt von dem Verhältnisse der Gemara zu den Boraitas." (Löw ges. Schriften I, Seite 269 u. 251) — Fern von einem harten allgemeinen Verdict über die Babylonier hält aber doch auch Frankel die unabhängige, wissenschaftliche Mischnaforschung für berechtigt. Bei der Aufstelluug der 45 Grundsätze (Cap. IV.) sagt er: Man muss nicht immer die Mischna bloss durch die Brille der Gemara betrachten. Diese amoräische Entwickelung war und ist allerdings für die Halacha massgebend; wenn wir aber die Mischna für sich studieren, so ist es gestattet, einen eigenen selbstständigen Weg zu wandeln." Ausführlicher sagt er im Vorworte: „Die wahrhaft grossen Meister der Mischnaerklärung schöpften aus allen nur erreichbaren Quellen des Schriftthums, und das ist die einzig richtige, mustergiltige Methode. Zunächst muss man die Mischna an sich betrachten, sich in ihr Wesen versenken, sie aus sich selbst und aus dem Zusammenhange zu verstehen suchen; dann sind die tannäischen Parallelquellen zur Vergleichung heranzuziehen, alsdann erst die Ausführungen der beiden Gemaren zu beachten. Das ist die richtige Thüre, um in das Mischnagebäude glücklich hineinzukommen. Wer anders wandelt, geht fehl; er will durch das Fenster ins Zimmer hineinspringen und ist dann selbst daran schuld, wenn er Schaden nimmt oder sich nutzlos abmüht. Schon Maimonides, unser grosses Vorbild, hat solches seiner Zeit auseinandergesetzt und betont, und doch könnten viele noch jetzt seine Mahnung beachten, selbst solche, die sich emsig und eifrig mit dem Talmudstudium beschäftigen. Durch eine richtige Methode würde ihr Beginnen viel ergiebiger und viel erspriesslicher sich gestalten."

7. Wie stellt sich also nun Frankel zu den nach dem babylonisch-amoräischen Commentar gefolgerten gesetzlichen Bestimmungen da, wo die neue Erklärung von der amoräischen abweicht? — Die äusserste praktische Consequenz in dieser Beziehung fordert Schorr, besonders in seiner Polemik gegen Pineles. Er verlangt, dass, wo die abweichende, selbstständige Erklärung sich als die einfachere, richtigere erweist, man nicht nur die amoräische Erklärung aufgeben, sondern auch der amoräischen Bestimmung nicht mehr' beipflichten solle, und nur dieses

praktische Ziel, sagt Schorr, habe er bei seiner Forschung im Auge. Frankel dagegen huldigt, wie alle besonnenen Forscher der Ansicht, dass man die esoterischen Erzeugnisse des Geistes nicht allzurasch in populäre Münze umtauschen, dass man die edle Waare der religiösen Forschung nicht sofort auf öffentlichem Markte feilbieten darf, dass man nicht auf Grund subjectiver Ansichten das Gewordene und Gegebene ohne weiteres umgestalten kann. — Anders denken, selbstständig in der Wissenschaft forschen, ist jedem gestattet, geboten; in religiösen Dingen aber anders zu handeln, dafür, das zu bestimmen, ist ganz Israel das Tribunal, und was im Volksleben die Form einer zu erhaltenden Satzung angenommen hat, das ist historisch verbrieft, das ist heilig; da muss man sich wohl überlegen, bevor man Hand anlegt. — Auch hierin ist der grosse Maimonides sein Vorbild. Bei der Beschreibung seines Mischnacommentars sagt er: „Maimonides schlug in seinem Mischnacommentar einen doppelten Weg ein. Zunächst sucht er eine, oft von der Gemara abweichende, ihm richtig scheinende Erklärung der Mischna für sich zu geben, dann aber fixirte er stricte nach der amoräischen Auffassung und Bestimmung das Gesetz, die Verordnung, weil Israel namentlich die Halacha nach babylonisch-amoräischem Commentar bestimmt wissen wollte, ohne davon zu weichen rechts oder links.“ —

Eine Fülle trefflicher Bemerkungen, das Ergebnis tiefer Forschung und aufmerksamer Beobachtung enthalten namentlich noch Cap. II. über Leben und Lehre der Tannaim und Cap. IV. über die Prinzipien der Mischna. Doch müssen wir uns versagen darauf einzugehen. Durch eigene Lectüre kann man diesen edlen Gehalt am besten würdigen. Wir wollen jetzt abschliessend noch einiges über die Bedeutung des Buches Darkhe ha-Mischna bemerken.

III.

Die Bedeutung des Buches liegt in dem Eindruck, den es seinerzeit hervorgerufen, und in dem Einfluss, den es in der Folgezeit auf die Mischnaforschung ausgeübt hat. Den wärmsten Empfang bereitete dem Werke die gemässigte Fortschrittspartei, die sogenannte historische Schule, an deren Spitze eben Frankel stand. Zu derselben gehörten zu-

nächst die dankbaren Jünger, die sich ihrem Meister ob des trefflichen Lehrbuches besonders verpflichtet fühlten. Dann waren es namentlich Frankels Freunde und Anhänger in seiner Heimat und in seinem früheren Wirkungskreise Prag und Dresden, so Beer, Landau, Rapoport, Kämpf. Dr. Beer schrieb bald nach dem Erscheinen des Werkes (Ende November 1859) eine eingehende Würdigung des Buches, die mit folgenden Worten schliesst: „Wir können von diesem gediegenen Werke nicht scheiden, ohne den dringenden Wunsch auszusprechen, der Herr Verfasser möge sich imstande fühlen, die folgenden Bände recht bald der Oeffentlichkeit zu übergeben. Jeder Unbefangene muss es eingestehen, dass die Anregung zur wissenschaftlicher Erforschung der Ueberreste des jüdischen Alterthums durch solche gründliche Arbeiten sehr gefördert wird.“ (Z. D. M. G. Band 14, Seite 323 bis 333.)

Dagegen hat Frankels wissenschaftliche Leistung die äusserste Linke und Rechte nicht befriedigt. Die radicalen Reformer, mit denen Frankel seit seinem mannhaften Auftreten in der Frankfurter Rabbinerversammlung gebrochen hatte, waren ihm noch jetzt gram, wie z. B. auch Stern in seiner „neueren Geschichte der Juden“ (1857) Frankel als conservativ-hierarchisch-clerical bezeichnete. Ihnen mögen seine Aeusserungen noch nicht scharf und radical genug gewesen sein. Doch traten sie im allgemeinen nicht gegen ihn auf; sie hüllten sich vielmehr meist in Stillschweigen. Namentlich scheint diese Enthaltsamkeit im Urtheil bei Geiger Absicht gewesen zu sein. Er begnügte sich die Polemik zwischen seinen beiden Gegnern Hirsch und Frankel mit Genugthuung ruhig zu beobachten.

Die bedeutsamsten Folgen hatte das Buch für Frankels Stellung zu den Ultraconservativen. Diese hatten ihn schon lange u. z. schon seit 1854 mit argwöhnischem Blicke betrachtet. So schreibt Hirsch: „Die Grundsätze des Herrn Dr. Frankel waren uns insbesondere, seitdem er der Aufforderung bei Eröffnung des Seminars seine Principien darzulegen nur mit einem beredten Schweigen begegnete, wohl bekannt.“ (Jeschurum 1861.) Und jetzt als dieses Lehrbuch erschienen war, das gleichsam für die Anstalt massgebend werden sollte, waren sie über Frankels Ansichten, die ihnen als allzufreie Meinungsäusserungen erschienen, ungemein erregt. Ihnen, den blinden Autoritätsgläubigen, galt die Lehre

von einer fertigen Tradition vom Sinai her im buchstäblichsten Sinne als ein unantastbarer Glaubenssatz. Die Fortpflanzung der Tradition, so glaubten sie, sei durch Inspiration geschehen, und die Gelehrten seien gleichsam nur die heiligen Gefässe gewesen, durch welche der uralte göttliche Inhalt geflossen. Sie verschanzten sich, wie Beer es ausdrückt (Allg. Zeit d. J. 1861. Beilg. Nr. 6), hinter dem Rufe „göttliche Offenbarung", „göttliche Offenbarung". Nun klagten sie Frankel, der ihrer Meinung nicht beipflichtete, heftig an und leiteten gegen ihn eine auf drei Anklagepuncte hinauslaufende Untersuchung ein. Sie sagten, er verführe seine Jünger, indem er lehre, dass a) die Verordnungen, b) die Schrifterklärungen und c) die Deutungsregeln nicht alle unmittelbar vom Sinai herstammen; oder auch anders formuliert: Frankel lehre, die Interpretation des Gesetzes sei nicht unmittelbar göttlichen Ursprunges sondern menschliche Gedankenoperation. — Die Kritik dieser Gegner erstreckte sich also gar nicht weiter auf den Inhalt des Buches sondern auf die in den ersten Seiten aufgestellten Behauptungen über die Entstehung der Tradition; „sie berührten", wie Landau sagt, „gar nicht das Wesen des gelehrten Werkes, sie griffen vielmehr einige einleitende Sätze in missverstandener Auffassung auf, um das Ganze zu verdammen." Zunächst dachten sie wohl, Frankel zu einem Widerruf zu bewegen, wie dies seinerzeit in Ungarn den Gegnern Chorins gelungen war. Frankel gab nun zwar im Aprilheft der Monatsschrift 1861 eine Erklärung ab, aber nur eine solche, wie er sie seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung nach geben konnte. Die Tradition, sagt er, im allgemeinen habe er niemals negiert; aber sie im Sinne derjenigen aufzufassen, denen jede freie Forschung verpönt sei, das vermöge er nicht. Diese Erklärung konnte den Angreifern natürlich nicht genügen.

Der Kampf dauerte fast ein Jahr. Um sich eine Vorstellung von der Heftigkeit desselben zu machen, seien zwei Aeusserungen von Gegnern und Anhängern angeführt. Im März 1861 schreibt Hirsch: „Sofort im Januar und von da an Februar und März hindurch brach eine wilde Jagd wider uns los, voran die jungen Hörer, ins Horn stossende Jäger von der Elbe hinterdrein, und auf deren Halloh eilten von der Seine und von der Elbe, vom Main und der Theiss, von der Leine und der Innerste, die Genossen herbei: „schlagt den Hirsch

todt", das war die allgemeine Losung." — Dagegen schreibt Kirchheim im October 1861 — bei Besprechung einer Streitschrift gegen Frankel — Folgendes: „Wir haben aus der reichlichen Fluth dieser Unkenbrochüren keinen neuen Stoff, keinen klaren geistigen Gedanken, herausfiltrieren können. Und wenn man eines dieser gegnerischen Producte gelesen hat, so kennt man sie alle; sie sind in einer Mühle gemahlen, nach einer Schablone verarbeitet, von einem Werkmeister beaufsichtigt, von einem Zahlmeister bezahlt — und eine Zukunft haben sie alle." —

Diese Polemik in ihren Einzelheiten zu verfolgen, wäre für die Kenntniss der damaligen Parteiströmungen recht interessant. Doch müssen wir uns dies versagen und begnügen uns, bloss einen kurzen Abriss der polemischen Litteratur anzugeben.

Zunächst trat gegen Frankel auf Veranlassung Hirschs ein gewisser Gottlieb Fischer aus Stuhlweissenburg auf. Im Dezember 1860 begann derselbe sein von Hirsch ins Deutsche übertragene Sendschreiben im Jeschurun zu veröffentlichen; die anderen Fortsetzungen erschienen im Januar und Juni 1861. Hirsch selbst nahm das Wort (Januar 1861) in einer Anmerkung zu Fischers Sendschreiben, dann im Februar desselben Jahres zur Beantwortung eines Privatbriefes eines Seminaristen H. C. Im März schrieb Hirsch gegen die Verwahrung der Hörer, gegen Beers Aufruf und Landaus Artikel einen Aufsatz mit der Bezeichnung „vorläufige Abrechnung", im April gegen Frankels Erklärung und im Juli gegen Rapoports Vertheidigungsschrift. Ausserdem nahm er ein Schreiben aus Hamburg gegen Landau und eines von einem gewissen Deutsch gegen Duschak auf. Ferner wurden bereits im Februar auf Hirschs Veranlassung zwei Flugblätter, eines in deutscher und eines in hebräischer Sprache, gegen Frankel verbreitet. Im Mai erschien in der Allg. Zeit. d. Jud. eine offene Erklärung zu Gunsten Hirschs von dem Comité zur Neuconstituirung der mährischen Gemeinden, unterzeichnet von Abraham Placzek und anderen. Der Sommer brachte noch zwei hebräische Streitschriften gegen Frankel, nämlich הצופה על דרכי המשנה von H. B. Auerbach und מפני קשט von Klein aus Colmar.

Für Frankel schrieben, u. zw. in der Allg. Zeit. d. Jud. 1861, — im Januar Kirchheim einen Brief aus Frankfurt, dann die Hörer des Seminars die Verwahrung (gegen die

Verunglimpfung ihres Lehrers) und Dr. Beer seinen Aufruf; im Februar Philippsohn einen Artikel der „Streit"; dann folgt ein höchst witziger Brief gegen Hirsch aus Paris, besonders aber ein geharnischter Aufatz von Landau mit der Bezeichnung: „Muckerthum und Ketzerriecherei". Derselbe Monat brachte noch von Philippsohn eine „Mahnung", von Landsberg-Hildesheim eine „Erklärung", von Kirchheim „Polemica", von Duschak einen Brief. Im April kommen günstige Berichte aus Dresden und Prag. Im Mai und Juni traten auch Rapoport und Kämpf auf den Kampfplatz, nachdem vorher in der Prager Gemeinde betreffs der Frankelfrage eine grosse Bewegung stattgefunden hatte. Die Prager, an deren Spitze der Vorsteher Ernst Wehli, wollten nämlich dem angegriffenen Director Frankel ihre Sympatien und ihrer Werthschätzung in einer Adresse zu erkennen geben. Der Rabbinatsassessor Samuel Freund verweigerte die Unterschrift und verfasste zu seiner Rechtfertigung eine Epistel פתשגן האגרת. Rapoport unterzeichnete das Aktenstück und schrieb zu Frankels Vertheidigung die Brochüre דברי שלום ואמת, worin er sich jedoch mit Frankels Anschauungen über die Traditionslehre nicht ganz einverstanden erklärt; ferner trat für Frankel Dr. Kämpf ein mit einer Schrift מְמֻתָּק סוֹד. Die genannten Schriften von Auerbach, Freund, Kämpf und Rappoport wurden von Löw im Ben Chanania 1861 einer eingehenden Kritik unterzogen. Im August erschien in der allg. Zeit. d. Jud. von Duschak eine Auseinandersetzung mit Rapoports Brochüre, im September von Landau eine Besprechung der Schriften von Rapoport und Kämpf und schliesslich im October von Kirchheim eine Kritik der Klein'schen Streitschrift. Erwähnt sei noch ein Artikel von Professor Lelio de la Torre in Padua im Märzheft der Archives israélites de France, dann die Abhandlung השקפה לטובה von dem russischen Gelehrten H. E. Zweifel, und endlich Beers Artikel in Wertheimer's Jahrb. für Israeliten, 8. Jahrg., S. 126 f. und Frankels Urtheil über diese Polemik in seiner Schrift „Dr. Abraham Beer" (Breslau 1863) S. 193 f. — Interessant ist besonders die bereits erwähnte im Januar 1861 in der allgemeinen Zeitung des Judenthums veröffentlichte Kundgebung der damaligen 43 Hörer des Breslauer Seminars. Sie schliesst mit den Worten: „Wir freuen uns der Gelegenheit, es vor der Welt zu sagen, dass wir mit Stolz uns Schüler

Frankels nennen, dass wir diesem unseren hochverehrten Lehrer wie Kinder ihrem Vater mit Herz und Hand ergeben sind. Ihm, der uns den Eifer für den Glauben Israels in die Brust gepflanzt, der für das Studium unserer heiligen Lehre, des schriftlichen wie des mündlichen Gesetzes, uns erwärmt, der auf die Bahn der religiösen und wissenschaftlichen Forschung uns gelenkt, und, fern von Fanatismus wie von Zerstörungslust, mit rechtem Ernste die Spuren des Gottesgeistes in den Schriften unserer Weisen uns aufgedeckt, — ihm nachzueifern wird unser Streben, ihm ähnlich zu werden unser Stolz sein."

So viel über den eigenthümlichen manigfachen Eindruck, den das Buch seinerzeit hervorgerufen und nun noch wenige Worte über den Einfluss desselben. Zunächst war und blieb Darkhe ha-Mischna ein beliebtes Lehrbuch des Breslauer Seminars. Aber auch auf weitere Kreise erstreckte sich der Einfluss dieses Buches, und bedeutsame Folgen knüpften sich daran. Manches, was Frankel in seinem Werke bloss angedeutet, was er nur angekündigt hatte, wurde von anderen durch werthvolle Specialarbeiten ausgeführt, vertieft und erweitert, manches was er da als Wunsch ausgesprochen, ging dann in Erfüllung. — Die textkritischen Arbeiten begannen im Jahre 1862 durch Lebrecht und Rabbinowicz. Die Quellenscheidung fand in Dr. Lewy, Frankel's hervorragendstem Schüler in diesem Bereiche, ihren glänzendsten Vertreter. Die gleiche Bahn schlugen Hoffmann, Schwarz und andere ein. Die Parallelquellen der Mischna wurden kritisch ediert und zwar: durch Frankels Schüler Zuckermandel (nach der von Frankel erkannten Erfurter Handschrift) und Schwarz die Tosefta und durch Weiss und Friedmann die halachischen Midraschim, welch' letztere überdies von den Herausgebern sowie von Hoffmann und anderen durchforscht und eingeleitet wurden. Im Jahre 1883 erschien die Cambridger Ausgabe der palästinensischen Mischna.

Nicht nur die genannten, sondern auch die sonstigen litterarhistorischen Werke, die später über die mischnische Zeit erschienen, z. B. die Arbeiten von Weiss und Frankels Schüler Bacher beruhen wesentlich auf den Forschungen, die in Darkhe ha-Mischna angeregt sind. Jacob Brüll im Vorworte zu seiner 1876 erschienenen Einleitung in die Mischna, erklärt es

selbst, dass er namentlich Frankels Spuren folgen wolle. So war und ist denn Darkhe ha-Mischna, wie dies Dr. Beer in seiner erwähnten Würdigung ausgesprochen, eine Fundgrube des Wissens geworden und geblieben. Manches ist freilich durch spätere Forschung überholt, manches durch erweiterte Quellenkenntnis und specielle Bearbeitung berichtigt und erweitert worden. Aber noch immer hat dieses Meisterwerk einen dauernden, bleibenden Werth für die Mischnakenntnis und würde [wie dies mit den Gottesdienstlichen Vorträgen von Zunz geschehen ist] eine billige Neuauflage und weitere Verbreitung verdienen. Denn welchen Weg auch immer man zur Erforschung und zum Verständnis der Mischna einschlagen, welches Ziel auch immer man dabei im Auge haben möge — man wird sicherer gehen, wenn man zunächst auf den von Frankel geebneten Bahnen gewandelt, wenn man die Lehren dieses unvergesslichen Meisters erfasst und erkannt hat.

Die Ehe im biblischen Alterthum.

Von Rector Dr. **A. Schwarz**, Wien.

Unter den classischen Werken unseres Meisters Zacharias Frankel ז"ל nimmt seine verhältnissmässig kleine Schrift über das Eherecht keinesweges den letzten Platz ein. Auf den ersten Blick freilich scheinen die „Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts" mit dem „gerichtlichen Beweis", mit den „Vorstudien zu der Septuaginta", mit den grundlegenden und bahnbrechenden Arbeiten über die Mischnah und über den palästinensischen Talmud keinen Vergleich aushalten zu können, aber wenn wissenschaftliche Leistungen nicht bloss nach den Impulsen, die sie gegeben, sondern auch nach dem, was sie Dauerndes und Bleibendes enthalten, bemessen und bewerthet werden, dann dürfen die genannten „Grundlinien" durchaus nicht in die zweite Reihe zurückgedrängt werden. Denn, während die grossen Meisterwerke Frankel's, wenn auch nur in einzelnen untergeordneten Punkten, als überholt erscheinen, ist seine Arbeit über das mosaisch-talmudische Eherecht heute noch immer das Beste und Gediegenste von Allem, was wir auf diesem Gebiete besitzen. Ob wir mit der Constatirung

dieser Thatsache dem in lichten Gefilden weilenden Geiste Frankel's zu dessen 100. Geburtstage eine wirkliche Huldigung darbringen, das ist allerdings eine andere Frage. Er wollte ja mit seinen Arbeiten und Forschungen bloss das Fundament zu dem, wie er hoffte, hochragenden Bau der talmudischen Wissenschaft gelegt haben, er betrachtete auch seine Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts bloss als den Grundstein des neuen Gebäudes, zu dessen Errichtung seine Schüler in erster Reihe berufen wären. Darum glaube ich meine tiefe Dankbarkeit gegen den verewigten Meister nicht besser bekunden zu können, als indem ich hier einen, wenn auch nur sehr bescheidenen, Beitrag zum mosaischen Eherecht liefere.

Der Mensch bedarf des Menschen, um ein Mensch zu sein; das ist eine These, die seit Aristoteles mit Recht als der oberste Grundsatz einer jeden Gesellschaftslehre angesehen wird. Mit noch grösserem Rechte können wir die These, der Mensch bedarf des Weibes, um ein Mensch zu sein, als den obersten Grundsatz der Sittlichkeitslehre hinstellen. Das ist denn auch der Standpunkt, den die Bibel hinsichtlich der Ehe gleich auf dem ersten Blatte einnimmt. Nicht damit eine Familie gegründet werde, nicht damit Adam Nachkommen erhalte, sondern um seiner selbst willen, wird die Eva erschaffen. „Gott der Ewige sprach, es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehilfin machen, die ihm entspricht". Adam soll ein sittliches Wesen sein; dazu bedarf er einer Genossin. Die kurze und knappe Schilderung der Bibel, wie und auf welche Weise Adam diese Genossin erhalten hat, ist nicht allein die poetischste Verherrlichung des Weibes in der ganzen Weltlitteratur, sondern auch die denkbar entschiedenste Zurückweisung der Annahme, dass der Mensch vom Affen abstamme. Gleichsam auf der Suche nach einer Genossin für den ersten Menschen, führt ihm Gott alle erschaffenen Thiere vor, „um zu sehen, wie er sie benennen werde"; aber unter allen Thieren fand der Schöpfer kein einziges, das er zur geeigneten Gehilfin für den Menschen hätte umbilden und weiterentwickeln können. Nicht der Mann, sondern das Weib ist das vollkommenste Geschöpf, das aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen; denn Eva ist nicht wie Adam, ein Gebilde aus dem Staub der Erde,

sondern ein plastisches[1]) Meisterwerk aus ganz anderem Stoff; sie wird aus einer Rippe des Mannes gebaut und stellt somit die zur höchsten Vollendung entwickelte Form des Menschen dar. Man mag über die Schöpfungsgeschichte der Bibel wie immer denken, das steht wohl unerschütterlich fest, dass die heilige Schrift gleich an der Eingangspforte die Monogamie als die einzige, der Versittlichung des Mannes entsprechende, Form der ehelichen Gemeinschaft hinstellt. Auch die radicalste Bibelkritik wird es nicht bestreiten können, dass dem künstlerischen Schöpfer der biblischen Eva eine Frau zu Modell gestanden, welche als die Herrin des Hauses erscheint, die in alle von der Ehe gewährten Rechte mit dem Manne sich theilt und von diesem nur insoweit beherrscht wird, als sie in ihrer Keuschheit und Schamhaftigkeit das Verlangen nach dem Besitz des Mannes mit keinem Worte, mit keiner Geberde verräth[2]). Nach der Darstellung des biblischen Berichtes, haben die ersten Geschlechter in monogamischer Ehe gelebt; erst in der sechsten Generation nach Adam begegnen wir einer polygamischen Ehe[3]). Es geht eben abwärts mit der Sittlichkeit; die in Sinnlichkeit versunkenen Menschen treiben mit Macht der Sündfluth zu; es darf jedoch nicht übersehen werden, dass Noah, der Wohlgefallen in den Augen Gottes gefunden, wieder nur eine Frau hat. Die Männer, welche die Bibel uns als Vor- und Musterbilder vorführt, leben in der Regel in monogamischer Ehe; bei den wenigen[4])

---

[1]) Der ästhetische Unterschied zwischen der Form des Mannes und jener des Weibes kann nicht kürzer, aber auch nicht bezeichnender ausgedrückt werden, als durch die zwei verba ויצר und ויבן (Gen. 2, 7. 22). Dass Adam schon früher unter den ihn umgebenden Lebewesen, freilich ohne jedweden Erfolg, nach einer Genossin sich umgesehen, besagen am deutlichsten die Worte (ibid. v. 23) זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי ולו׳.

[2]) Man hat den Satz והוא ימשל בך Gen. 3, 16 b aus dem Zusammenhang herausgerissen und so den Mann zum tyrannischen Beherrscher des Weibes gemacht. In Wirklichkeit reicht die Herrschaft des Mannes über seine Frau nicht weiter, als sein Verlangen nach ihr, oder richtiger als ihr Verlangen nach ihm, wie das mit den Worten ואל אשך תשוקתך והוא ימשל בך in einer kein weibliches Ohr verletzenden Weise deutlich genug ausgesprochen ist.

[3]) Lemech I hat zwei legitime Frauen, von beiden hat er Söhne. vgl. Gen. 4, 19—22 u. w. u.

[4]) Es sind im Ganzen drei, Abraham, Jakob und Elkanah. Unter den פלגשים des ersten Patriarchen, von welchen Gen. 25, 6 gesprochen

Ausnahmen wird uns jedes Mal in anschaulicher Weise gezeigt, dass die Polygamie nicht durch die freie Wahl des Mannes, sondern durch die zwingende Macht der Verhältnisse bedingt war; die Könige, bei welchen der Harem mit zu den Abzeichen oberhoheitlicher Macht gehörte, kommen hier nur insoweit in Betracht, als die Thorah, welche weit davon entfernt ist, die Monogamie zum Gesetze zu erheben, dem Könige verbietet, zu viele Frauen sich zu halten. Den historischen Beweis jedoch für die Thatsache, dass bei dem israelitischen Volke die Monogamie allgemein vorherrschte, liefern die Propheten, welche die Auserwähltheit Israels zum Bundesvolke Gottes mit ganz besonderer Vorliebe unter dem Bilde der Ehe schildern[1]). Aber wenn Gott sein einziges Volk nur verstösst, nachdem es von ihm abgefallen, genau so wie der Gatte die Gattin, nachdem sie ihm die Treue gebrochen; wenn es nur an dem israelitischen Volke liegt, dass das Bündniss zwischen ihm und seinem Gotte durch Nichts gelöst werde, dann müssten wir ja, so das Bild der Propheten kein hinkendes und schiefes sein soll, mit Folgerichtigkeit annehmen, dass auch die monogamische Ehe eine unlösbare sei? Und in Wirklichkeit tritt uns zwischen der Art und Weise, wie die Propheten reden, und einzelnen eherechtlichen Bestimmungen der Thorah ein crasser und greller Widerspruch entgegen. Maleachi spricht es mit zwei Worten aus[2]), שנא שלח dass Gott die Entlassung der treuen Gattin hasst, und doch scheint andererseits der Pentateuch die der Willkür des Mannes anheimgegebene Ehescheidung als etwas Selbstverständliches vorauszusetzen. Deut. 24, 1—4 enthält keineswegs ein neues Gesetz über die Ehescheidung, sondern

---

wird, sind nur Hagar und Keturah zu verstehen. Vgl. I Chr. 1, 32. Auch Elkanah hatte ganz gewiss Anfangs nur e i n e Frau gehabt; erst nachdem Hannah's Unfruchtbarkeit zu Tage getreten war, hatte er die Peninnah geheirathet. Mit den Worten I. Sam. 1, 5 b כי את חנה אהב והי סגר רחמה will der bibl. Erzähler nicht bloss die Bevorzugung der Hannah seitens ihres Mannes begründen, sondern auch die polygamische Ehe des Elkanah entschuldigen. Ob Kaleb in Wirklichkeit zwei Frauen nebeneinander gehabt, ist mehr als zweifelhaft, vgl w. u.; auch die zwei Kebsweiber, von denen I Chr. 2, 46. 48 gesprochen wird, scheinen einander gefolgt zu sein.

[1]) Vgl. Jes. 54, 5. 6. 62, 5. Jer. 3, 1 ff. Ez. 16. 8. 9. Hos. 2, 4. 18. 21. 22. 3, 1 ff. Joël 1, 8 Amos 3, 1.

[2]) 3, 16, vgl. besonders v. 14.

bloss die Bestimmung, dass der Mann die geschiedene Frau, nachdem sie einem Andern angehört hat, nicht mehr zurücknehmen dürfe; die Thatsache, dass der Gatte die ihm, gleichviel aus welchem Grunde, verhasst gewordene Frau entlassen oder fortschicken kann, wird als Etwas hingestellt, das durchaus nicht als gesetzwidrig gilt. Die Schammaiten freilich lösen den Widerspruch dadurch, dass sie die Ehe als eine unlösbare bezeichnen; denn das Recht, die Frau fortzuschicken, welches sie dem Gatten von der Thorah nur für den Fall einräumen lassen, dass die Frau dem Manne die Treue gebrochen, ist ein äusserst problematisches, insofern es ja, bei Licht betrachtet, die Frau ist, welche die Ehe löst, indem sie dieselbe bricht. Die sittlich gesunkene Frau fortzuschicken ist kein Recht, sondern die Pflicht des Mannes. Ich habe es nie begreifen können, wie die Schammaiten ihren Standpunkt mit Deut. 22, 13—19 und 28—29 in Einklang bringen konnten. Wenn der Mann aus freien Stücken die Ehe nicht zu lösen vermag, wozu brauchte dann die Thorah die Bestimmung zu treffen, dass der מוציא שם רע ומאנם der verläumderische Ehemann und der Vergewaltiger einer Jungfrau, der dieselbe heirathen muss, das Recht, die Frau fortzuschicken, verwirkt hat? Dieses Recht wurde ja auch einem andern Ehemann nicht eingeräumt; und die Pflicht, die untreue Frau zu entlassen, ist ja für den מוציא שם רע ומאנם genau dieselbe, wie für jeden Andern. Schon aus dieser einen Erwägung heraus muss man den Standpunkt der Hilleliten als den richtigen bezeichnen; aber wenn der Mann nach Belieben seiner Frau den Scheidebrief zustellen kann, wie ist dann der Widerspruch zwischen der Thorah und den Propheten zu lösen?

Der Widerspruch löst sich von selbst, sobald wir die Ausdrucksweise der Bibel an allen jenen Stellen, an welchen vom Heirathen die Rede ist, näher ins Auge fassen. So gross auch der Zeitraum ist, innerhalb dessen die biblischen Schriften entstanden sind, finden wir doch in der ganzen Bibel von Anfang bis zu Ende denselben Sprachgebrauch, welcher den ethisch hochbedeutsamen Unterschied hervorhebt zwischen Demjenigen, der ein Weib nimmt, und Demjenigen, der sich ein Weib nimmt. Wir wollen es vor der Hand dahingestellt sein lassen, ob diese Unterscheidung mit der Distinction zwischen sinn-

licher und reiner Herzens-Liebe sich vollkommen deckt; wir können uns einstweilen auf das sprachliche Moment beschränken und müssen dennoch constatiren, dass „sich nehmen" eine weit intensivere Aneignung bedeutet als das blosse „nehmen". Das von der Bibel aufgestellte Ideal der Ehe besteht darin, dass Mann und Frau in einander aufgehen, dass sie mit ihrem Denken, Fühlen und Empfinden sich ergänzen und zu einem Wesen werden. So lange die Weltanschauung und Lebensauffassung bei allen Menschen dieselben waren, brauchte man nicht lange nach einer passenden Lebensgefährtin zu suchen[1]), aber in dem Augenblick, mit welchem Abraham durch seinen monotheistischen Glauben zu der ihn umgebenden polytheistischen Welt in Gegensatz trat, änderte sich die Sachlage wesentlich. Abraham muss seinem Sohne Isaak aus der eigenen Familie eine Frau geben, weil zwischen seinem Nachkommen und einer Heidin von einer wirklichen Ehe keine Rede sein kann. Esau freilich, der auf die Traditionen seines Grossvaters nicht viel hält, heirathet wohl erst, wie sein Vater, mit vierzig Jahren, zwei Chithetiterinnen, aber in den Augen seiner Eltern sind dies blosse Mischehen; darum berichtet die Schrift[2]) ויהי עשו בן ארבעים שנה ו י ק ח א ש ה את יהודית בת בארי החתי ואת בשמת בת אילן החתי ותהיין מרת רוח ליצחק ולרבקה. Damit beginnen die unheilvollen Wirren im Hause des zweiten Patriarchen. Rebekka, die bisher mit Recht stolz darauf sein konnte, dass sie auserkoren war, den Geist Abraham's auf seine Nachkommen zu verpflanzen, gesteht es auch ihrem Gatten nachträglich ein, warum sie seinen Plan, Esau zu segnen, vereitelt hat. Gen. 27, 46 enthüllt uns den ganzen Unmuth der in ihrer Würde verletzten Gattin; nicht weil sie Jakob liebt, sondern weil sie in wahrem Sinne des Wortes die Frau Isaak's ist, konnte sie es nicht dulden, dass Esau, der Gatte chithetitischer Frauen den Segen Abraham's erhalte; auch für Jakob kann ja dieser Segen erst dann eine Bedeutung erlangen, wenn er sich ein Weib nimmt. Isaak würdigt ganz und voll die Vorwürfe seiner Frau; er lässt Jakob zu sich

[1]) Die zwei Frauen, welche Lemech I geheirathet hatte, waren nach jeder Seite hin seiner würdig, darum erzählt die Schrift (Gen. 4, 19) ויקח לו למך שתי נשים; dasselbe gilt von den schönen Töchtern, welche die בני האלהים sich erkoren, darum heisst es auch von diesen (Gen. 6, 2b ו י ק ח ו ל ה ם נשים מכל אשר בחרו.

[2]) Gen. 26, 34. 35.

kommen und sagt ihm[1]) : לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן קוּם לֵךְ פַּדְנָה אֲרָם בֵּיתָה בְּתוּאֵל אֲבִי אִמֶּךָ וְקַח לְךָ מִשָּׁם אִשָּׁה וכו' וְיִתֵּן לְךָ אֶת בִּרְכַת אַבְרָהָם וכו'. Und auch Esau ist nicht so entartet, dass er gar keinen Versuch machte, seinen Fehler nach Kräften gut zu machen. Als er sah כִּי בֵרַךְ יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְשִׁלַּח אֹתוֹ פַּדְנָה אֲרָם לָקַחַת לוֹ מִשָּׁם אִשָּׁה בְּבָרְכוֹ אֹתוֹ וַיְצַו עָלָיו לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן, als er sah, dass die kanaanitischen Töchter seinem Vater missfielen, da ging er hin zu seinem Onkel Ismaël וַיִּקַּח אֶת מָחֲלַת בַּת יִשְׁמָעֵאל בֶּן אַבְרָהָם אֲחוֹת נְבָיוֹת (עַל נָשָׁיו לוֹ לְאִשָּׁה[2]). Die Bibel erkennt keine Ehe zwischen einem Abrahamiden[3]) und einer heidnischen Frau als voll an; wer immer eine solche heirathet, von dem sagt sie consequent וַיִּקַּח אִשָּׁה, niemals וַיִּקַּח לוֹ אִשָּׁה[4]). Judah, der Patriarchensohn führt die Tochter eines Kanaaniters heim, folgerechtig heisst es von ihr Gen. 38, 2 וַיִּקָּחֶהָ und nicht וַיִּקָּחֶהָ לוֹ. Wer die Kuschiterin gewesen, welche Mose geheirathet hat, wollen wir hier nicht weiter untersuchen, umso nachdrucksvoller müssen wir aber auf Num. 12, 1 וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה עַל אֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית אֲשֶׁר לָקָח כִּי אִשָּׁה כֻּשִׁית לָקָח hinweisen. Simson in seiner Wildheit muthet den frommen Eltern zu, dass sie für ihn um eine Tochter der Philistäer werben mögen, und sie weisen das Ansinnen, ihm bei der Schliessung einer Mischehe behilflich zu sein, zurück mit den Worten הֵאֵין בְּבְנוֹת אַחֶיךָ וּבְכָל עַמִּי אִשָּׁה כִּי אַתָּה הוֹלֵךְ לָקַחַת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הָעֲרֵלִים[5]). Salomo, der aus politi-

[1]) Gen. 28, 1—4. Es darf nicht übersehen werden, dass Isaak jetzt erst von dem Segen Abraham's spricht.

[2]) Ibid. V. 6—9. Charakteristisch ist es, dass diese Frau Esau's als Enkelin Abrahams vorgeführt wird.

[3]) Lot, der Brudersohn Abraham's, gilt selbstverständlich als Abrahamida; wir wissen zwar nicht, wer seine Frau gewesen, aber dass seine an Sodomiter verheiratheten Töchter bloss eine Mischehe geschlossen hatten, verräth uns die Apposition לְקִחֵי בְנוֹתָיו Gen. 19, 14.

[4]) Jud. 3, 6 וַיִּקְחוּ אֶת בְּנוֹתֵיהֶם לָהֶם לְנָשִׁים וְאֶת בְּנוֹתֵיהֶם נָתְנוּ לִבְנֵיהֶם ist keineswegs eine Ausnahme; denn mit dem Worte לָהֶם will der Erzähler den tiefen Verfall hervorheben; nicht bloss ihre Söhne, sie selber nahmen, obgleich sie bereits heirathsfähige Töchter hatten, die Töchter des Landes zu Frauen, denn ohne לָהֶם hätte man aus dem Nachsatz schliessen können, dass sie bloss den Söhnen heidnische Frauen nahmen.

[5]) Jud. 14, 3. Die Ehe kommt nichtdestoweniger zu Stande. Der leidenschaftliche Simson fügt sich der schon damals herrschenden Sitte, die Frau erst nach 12 Monaten heimzuführen; denn die Worte v. 8 וַיָּשָׁב מִיָּמִים לְקַחְתָּהּ besagen nichts Anderes als die Halachah נוֹתְנִין לִבְתוּלָה שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ.

schen Gründen mit dem Egypterkönig verschwägert sein wollte, führte eine Pharaonentochter heim, aber die Bibel kann auch diese Ehe nicht als vollgültige anerkennen; sie hebt deren Charakter als den einer Mischehe zweimal hervor. I. K. 3, 1 ויתחתן שלמה את פרעה מלך מצרים ויקח את בת פרעה und ibid 7, 8b ובית יעשה לבת פרעה אשר לקח שלמה. Pharaoh freilich hat die Ehe seiner Tochter als eine vollkommen gesetzliche angesehen; denn einer seiner Vorgänger wollte ja die Stammmutter des jüdischen Volkes zur legitimen Königin machen[1]). Wir kennen übrigens eine zweite Pharaohnen-Tochter. die sogar einen gewöhnlichen Judäer geheirathet hat, denn I. Chr. 4, 18b lesen wir ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד. Wie Salomo, hat auch Ahab eine Königstochter heimgeführt, und so sehr auch die Isebel zu ihm passte, so würdig auch beide einander waren, die Bibel bezeichnet dennoch auch diese Ehe als eine Mischehe, denn sie berichtet I. K. 16, 31 ויהי הנקל לכתו בחטאות ירבעם בן נבט ויקח אשה את איזבל בת אתבעל מלך צידונים. Es ist wohl selbstverständlich, dass die Bibel die Heirath zwischen einer Tochter Abraham's und einem Heiden ebensowenig wie die zwischen einem Sohne Abraham's und einer Heidin für voll anerkennen könne; aber als wäre ihr darum zu thun gewesen, jeden Zweifel zu bannen, hat sie uns einen Beleg dafür geliefert. Jochanan, der Sohn des Ammoniters Tobiah, hatte die Tochter eines hervorragenden Judäers (vgl. Neh. 3, 4) heimgeführt, die Ehe musste aber nichtsdestoweniger als Mischehe angesehen werden, denn also heisst es Neh. 6, 18 ויהוחנן בנו לקח את בת משולם בן ברכיה. Und dabei war dieser Jochanan, als der Sohn einer Jüdin, doch ein Halbjude! Die Bibel kennt aber keine Halbheiten, und desshalb will sie von Ehen zwischen Juden und Nichtjuden Nichts wissen.

Indess die Bibel macht nicht allein zwischen Misch-Ehen und rein jüdischen Ehen, sie macht auch bei letzteren selber insofern einen Unterschied, als sie bei Personen, die aus inniger Liebe heirathen, den Ausdruck ויקח לו אשה, bei Männern hingegen, die aus Sinnenrausch ein Weib nehmen den Ausdruck ויקח אשה gebraucht. Sehen wir uns

[1]) Es ist hochbedeutsam, dass Pharaoh dem Abraham sagt Gen. 12, 11 לטה אמרת אחותי היא ואקח אותה לי לאשה. Dieses לי schildert weit beredter den Liebreiz und die Schönheit unserer Stammutter Sarah als alle Lobeserhebungen der Fürsten Pharaoh's.

zuerst die in Betracht kommenden Stellen aus den historischen Stücken näher an. Den Reigen eröffnet der Stammvater des jüdischen Volkes. Abraham hat Sarah aus reiner Liebe geheirathet, denn es heisst Gen. 11, 29 ו י ק ח אברם ונחור ל ה ם נשים שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה[1]). Der zweite Patriarch hat zwar nicht selber um seine Frau geworben, nichtsdestoweniger hat er bald mit Innigkeit an ihr gehangen nach dem ausdrücklichen Zeugniss der hl. Schrift; denn Gen. 24, 67 lesen wir ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ו י ק ח את רבקה ו ת ה י ל ו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו. Und dass[2]) ויקח ותהי לו לאשה genau dasselbe wie ויקח לו אשה bedeutet, darüber hat uns die Bibel nicht im Unklaren gelassen, denn sie benützt die erste sich darbietende Gelegenheit und sagt uns ויהי יצחק בן ארבעים שנה ב ק ח ת ו את רבקה בת בתואל הארמי וכו' ל ו ל א ש ה (Gen. 25, 20). Wirklich lieben, auch darüber belehrt uns die Bibel, kann man nur e i n Weib[3]). Jakob, der um Rahel gedient hat, gab sich alle erdenkliche Mühe, der ihm aufgedrängten Leah Liebe zu zeigen, wenn er auch kein Hehl daraus machte, dass er für Rahel mehr Liebe habe; trotz alledem heisst es Gen. 29, 31 ויראה ה' כי שנואה לאה. Jakob trifft sicherlich keine Schuld, dass er den Befehl seines Vaters קח לך אשה nimm dir e i n e Frau nicht wörtlich ausgeführt hat, und doch kommt er in nicht geringe Verlegenheit, als er nach langjähriger Trennung mit seinem Bruder Esau zusammentrifft, und dieser bei dem Anblick der vier Frauen und der elf Söhne verwundert die Frage מי אלה לך an ihn

---

[1]) Die Wiederholung אבי מלכה bleibt jedenfalls in hohem Grade auffallend, ebenso aber auch, dass uns nicht gesagt wird, wessen Tochter Sarah gewesen. Hier wäre der geeignete Ort, uns über das Verwandtschaftsverhältniss zwischen Abraham und seiner Frau aufzuklären. Da nun Abraham von Sarah behauptet, dass sie seine Schwester, die Tochter seines Vaters sei (Gen. 20, 12) und da unter בת אבי nur die Enkelin Terach's verstanden werden kann, hielten sich unsere Alten für berechtigt, Sarah und Jiskah zu identificiren.

[2]) Auch bei Boas heisst es Ruth. 4, 13 ו י ק ח בעז את רות ו ת ה י ויקח לו בעז את רות לאשה anstatt ל ו ל א ש ה ויבא אליה.

[3]) Selbst David hat in Wirklichkeit nur die Bath Seba, die Mutter Salomo's geliebt. Vgl. II. Sam. 11, 27 ויאספה אל ביתו ו ת ה י ל ו ל א ש ה, ibid. 12, 9, ואת אשתו ל ק ח ת ל ך ל א ש ה, ibid. V. 10 ותקח את אשת אוריה החתי ל ה י ו ת ל ך ל א ש ה. Wenn es trotz alledem von der Abigajil und der Achinoam I. Sam. 25, 43 heisst ותהיינה גם שתיהן לו לנשים, so soll damit bloss gesagt sein, dass sie legitime Frauen und nicht פלגשים des Königs gewesen.

richtet. Die Frage Esau's bezog sich mehr auf die Frauen, und doch antwortet Jakob ausweichend הילדים אשר חנן אלהים את עבדך (Gen. 33, 5). Der dritte Patriarch hatte wohl Kinder von vier Frauen, aber als seine eigentliche Gattin bezeichnet die Thora doch nur die Rahel, denn sie allein wird in dem Namens-Verzeichniss der mit Jakob nach Egypten einwandernden Personen אשת יעקב genannt (Gen. 46, 19). Nicht ohne tiefen Grund erinnert uns die hl. Schrift gerade an dieser Stelle daran, dass Jakob die Rahel mit Innigkeit geliebt hat, denn Josef ist nur deshalb der begabteste aller Patriarchensöhne, weil seine Eltern von gottinniger Liebe zu einander erfüllt waren. Je reiner und geläuterter, je inniger und glühender die Liebe ist, welche Mann und Frau einander in die Arme führt, umso gottbegnadeter ist die Frucht ihrer Umarmung; das zeigt uns die Thorah an Keinem anschaulicher als an Mose. Was uns der Midrasch von den Eltern Mose's erzählt, dass sie nach dem Erlass des pharaohnischen Blutbefehls, jeden neugeborenen Knaben in den Nil zu werfen, sich getrennt haben, dass sie aber nicht ohne einander leben konnten, und Mose demnach das erste Kind nach ihrer Neuvermählung gewesen, das haben unsere alten Agadisten nicht erdichtet, sondern genau so aus der Thorah herausgelesen, wie wir es heute noch aus ihr herauslesen müssen, sobald wir Exod. 2, 1 mit Exod. 6, 20 in Einklang bringen wollen. An letzter Stelle heisst es ויקח עמרם את יוכבד דדתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה. Mirjam wird hier nicht genannt, weil in diesem Register bloss die Söhne aufgezählt werden. Mose war also das dritte Kind seiner Eltern; sie waren, da Mirjam uns am Ufer des Nil als ein erwachsenes, selbstständig handelndes Mädchen entgegentritt, vor der Geburt Mose's schon eine Reihe von Jahren verheirathet, und dennoch heisst es Exod. 2, 1 וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי. Das kann also nichts Anderes bedeuten, als dass Amram die Jochebed von Neuem genommen, weil die Liebe zu ihr stärker und mächtiger als seine Furcht vor den Blutbefehlen Pharaoh's gewesen. Auch von Ahron berichtet die Thorah, Exod. 6, 23. ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון לו לאשה, und ebenso wird von Eleasar berichtet (ibid. v. 25) אלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו[1]) לאשה ותלד לו את פנחס. Wäre dieser

[1]) Dass das Wörtchen לו hier zweimal gebraucht wird, mag viel-

Putiel als Nicht-Israelite anzusehen, dann müsste es auch hier wie bei Mose, Salomo und Ahab heissen ואלעזר בן אהרן לקח אשה. Chezron, der Vater Kaleb's hatte, soviel wir wissen, drei Frauen, allem Anscheine nach nicht neben einander. Vgl. I. Chr. 2, 9. 21. 24. Von seiner zweiten Heirath berichtet der Chronist in auffallender Weise ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד והוא לקחה והוא בן ששים שנים ותלד לו את שגוב. Fast hat es den Anschein als hätte Chezron die Tochter Machir's, der selber der Sohn einer פילגש gewesen, (vgl. I. Chr. 7, 14), erst nachträglich zu seiner legitimen Frau gemacht. Ob Kaleb selber zu gleicher Zeit bloss eine oder zwei Frauen gehabt, darüber gehen die Ansichten auseinander. Nach Raschi, welcher von einer Polygamie Kaleb's Nichts wissen will, muss man I. Chr. 2, 18 אשה als Eigenname auffassen, nach David Kamchi hingegen, welcher יריעות nicht als Tochter sondern als Frau des Kaleb betrachtet, bleibt es auffallend, wozu uns der Chronist ibid. v. 19 erzählt ותמת עזובה ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור. Von den zwei Töchtern des Königs Salomo, deren Namen wir kennen, wissen wir, dass sie an Staatsbeamte ihres Vaters verheirathet waren, an Ben Abinadab und Achimaaz, aber während von dem ersten gesagt wird I. K. 4, 11 טפת בת שלמה היתה לו לאישה heisst es bei dem zweiten ibid. v. 15 גם הוא לקח את בשמת בת שלמה לאשה. Von dem Nachfolger Salomo's, von Rehabeam, der 80 Frauen und 60 Kebsweiber[1]) hatte, heisst es nur bei der ersten (II. Chr. 11, 18) ויקח לו רחבעם אשה bei der dritten[2]), wahrscheinlich weil sie erst später mehr

leicht als Zeichen besonders tiefer Gattenliebe gelten, denn Pinchas der für Gott eifernde Priester, muss ja gleichfalls als der Sohn von Gottinniger Liebe beseelter Eltern betrachtet werden.

[1]) Wenn der Harem in Wirklichkeit ein Abzeichen der königlichen Macht war, dann ist deren Rückgang unter Rehabeam durch Nichts besser gekennzeichnet, als durch diese scheinbar ohne jedwede Nebenabsicht hingeworfene Bemerkung; denn während Rehabeam im Ganzen 78 Frauen besass, hatte sein Vater deren 1000, 700 fürstliche Frauen und 300 Kebsweiber (I K. 11, 3).

[2]) Die zweite Frau Rehabeam's, welche II Chr. 11, 18 אביחיל בת אליאב בן ישי genannt wird, wollen manche Exegeten streichen, nicht etwa weil der scheinbar lückenhafte Text es zweifelhaft erscheinen lässt, ob dem Chronisten eine zuverlässige Quelle vorgelegen, sondern weil ja selbst die jüngste Enkelin Isai's für dessen Urenkel als eine zu alte Frau erscheint. Sie übersehen jedoch dass בת אליאב zum mindesten

alls alle Anderen seine Neigung besass, bloss ואחריה לקח את מעכה (ibid. v. 20). Von den Priestern, welche bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, weil sie kein Document über die Echtheit ihres Stammbaumes vorlegen konnten, nicht als Priester anerkannt wurden, lautet der Bericht (Esra 2, 6) und (Neh. 7. 63) ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזלי אשר לקח מבנות ברזלי הגלעדי אשה.

Deutlicher als in allen historischen Stücken der Bibel tritt die Bedeutung des Ausdruckes לקח schlechthin bei Eheverbindungen in dem gesetzlichen Theile des Pentateuchs hervor; denn er bedeutet im Gegensatz zu ארש, verloben, entweder die Heimführung der Braut in das Brautgemach oder, wie bei den verbotenen Ehen, den Act des coïtus selber. Vgl. Deuter. 20, 7. 22, 3. Lev. 20. 14. 17, 21. Aus den eherechtlichen Bestimmungen Deut. 24, 1—4 ergiebt sich uns aber die Thatsache, dass eine Eheschliessung, bei welcher die Schrift den Ausdruck לקח לו gebraucht, gesetzlich etwas ganz Anderes bedeutet, als eine Eheverbindung, bei welcher לקח ohne לו vorkommt. Ich habe bereits oben hervorgehoben, dass in diesem Gesetze die Ehescheidung nicht als eine Verfügung erscheint, sondern als eine längst bestehende Volkssitte vorausgesetzt wird; die neue Gesetzesbestimmung besteht bloss darin, dass die geschiedene Frau, nachdem sie einem anderen Mann ehelich verbunden war, nicht mehr in das Haus des ersten Gatten zurückkehren kann. Es werden für die wieder gewonnene Freiheit der geschiedenen Frau zwei Möglichkeiten in's Auge gefasst: entweder hat sie auch von dem zweiten Manne den Scheidebrief erhalten, oder sie ist Wittwe geworden: ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו או כי ימות האיש האחרון אשר לקחה לו לאשה. Die letzten vier Worte in diesem V. 3 erscheinen als ganz

---

ebenso die Enkelin Eliab's bedeuten könne wie מעכה בת אבשלום in dem unmittelbar darauf folgenden Verse, die Enkelin Absalom's bedeuten müsse. Denn dass Maachah thatsächlich nicht die Tochter, sondern die Enkelin Absalom's ist, ergiebt sich doch unzweideutig aus II Sam. 14, 27, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, dass Absalom drei Söhne und eine einzige Tochter Namens Thamar gehabt hat. Vgl. noch II Chr. 13, 2, wo die Mutter Abijah's nicht בת אבשלום, sondern בת אוריאל מן גבעה genannt wird; freilich hat der massoretische Text מיכיהו anstatt מעכה, aber die Septuaginta liest auch hier מעכה, ganz abgesehen davon, dass מיכיהו sonst überall nur als männlicher Name erscheint.

überflüssig, wenn sie uns nicht etwas sehr Wichtiges sagen wollen. Es heisst aber nicht אשר לקחה לאשה analog dem כי יקח איש אשה ובעלה (V. 1), sondern אשר לקחה לו לאשה. Und damit ist deutlich ausgesprochen, dass die Scheidung nur dort als möglich vorausgesetzt wird, wo der Mann von Sinnlichkeit getrieben ein Weib nimmt; dort hingegen, wo der Mann von Liebe erfüllt, sich ein Weib nimmt, wo die Ehe also für's ganze Leben geschlossen wird, dort erscheint die Scheidung als ausgeschlossen, dort kann die Frau nur durch den Tod des Mannes wieder frei werden. Die Frau, welche einen andern Gatten gehabt, kann zu dem ersten auch dann nicht zurückkehren, wenn er jetzt eine unlösbare Ehe mit ihr zu schliessen gewillt ist לא[1]) יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה.

Wir sind demnach nicht allein berechtigt, sondern geradezu bemüssigt, innerhalb der legitimen Ehen einen Unterschied zwischen lösbaren und unlösbaren anzunehmen. So verschwindet der Widerspruch zwischen den Reden der Propheten und den Gesetzesbestimmungen der Thorah; so verstehen wir aber auch vollkommen die von den Schammaiten festgehaltene Tradition, nach welcher der Gatte nur der sittlich gesunkenen Frau den Scheidebrief zustellen kann. Gebieten konnte und wollte die Thorah nicht, dass der Mann eine unlösbare Ehe eingehe, denn man kann eben nicht auf Befehl lieben. Deshalb heisst es bei dem Hohenpriester Lev. 21, 13. 14 והוא אשה בבתוליה יקח אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח כי אם בתולה מעמיו יקח אשה, und ebenso bei den gewöhnlichen Priestern (ibid. V. 7) אשה זונה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו[2]). Nur in einem einzigen Falle bezeichnet es die Thorah als wünschenswerth, dass die Eheschliessung eine unlösbare sei, nämlich bei der Leviratsehe, denn sie sagt Deut. 25, 5 יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה; dass der Levir jedoch seiner Pflicht Genüge leistet, wenn er bloss eine lösbare Ehe mit der kinderlosen Schwägerin schliesst, geht aus den Worten לא חפצתי לקחתה (ibid. v. 8) deutlich genug hervor. Dass die mit einem Kebsweibe geschlossene Ehe

---

[1]) Vgl. Nachmanides, in seinem Commentar z. St.

[2]) Ezechiel fasst das Verbot noch strenger; selbst aus Liebe darf der Priester eine verbotene Ehe nicht eingehen. Vgl. 44, 16 ואלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים והאלמנה אשר תהיו אלמנה מכהן יקחו.

eine lösbare[1]) war, ist selbstverständlich und überdies auch durch das Verhalten des Patriarchen bezeugt[2]). Die Mischehe mit einer Heidin, konnte, auch wenn sie als unlösbare geschlossen wurde, wie uns Deut. 20, 10—14 belehrt, nachträglich aufgehoben werden[3]).

Auf welche Weise die unlösbaren Ehen im Gegensatz zu den lösbaren geschlossen wurden, vermögen wir umsoweniger anzugeben, als wir über die Eheschliessung im biblischem Alterthum überhaupt Nichts wissen. Der durch die wirkliche Monogamie bedingte Fortschritt, als dessen Anhänger die Hilleliten auftreten, hat die unlösbare Eheschliessung allmälig ganz verdrängt. Sie hatte nur solange eine Berechtigung, als der Mann, ohne für unsittlich gehalten zu werden, in der einen oder andern Form polygamisch leben konnte.

Aussee, den 2. August 1901.

---

[1]) Umso auffallender erscheint es uns, dass es Jud. 19, 1 heisst ויקח לו אשה פלגש; aber dieser Ausdruck ist mit geflissentlicher Absicht gewählt, um den sittlichen Verfall während der Richterzeit mit einigen kurzen Strichen zu zeichnen. Ein Levite ist es, der mit einem Kebsweibe eine unlösbare Ehe schliest und diese Ehe auch dann nicht für gelöst ansieht, nachdem die Frau sie gebrochen; ja die Frau ist noch immer besser als ihr Mann, denn sie verlässt im Bewusstsein, dass länger ihres Bleibens nicht ist, das Haus des Mannes, er aber hängt an dieser Buhlerin so fest, dass er ihr nachläuft, um sie zurückzuholen. Ueber den Unterschied zwischen פלגשים und נשים im engern Sinne vgl. Jer. Ket. 5, 2 und b. Synhedr. 21 a; dass פלגש auch אשה genannt wird, geht aus Gen. 25. 1 und I Chr. 1, 41, Gen. 16, 3. 25, 6, und Gen. 30, und 435, 12 unzweideutig hervor.

[2]) Vgl. Gen. 21, 10—14 und ganz besonders die Targumim zu וישלחה, ferner Nachmanides zu Deut. 25, 14.

[3]) Die Worte וחשקת בה ולקחת לך לאשה lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, dass hier nicht von einer vorübergehenden sinnlichen Aufwallung, sondern von einer tiefen Neigung die Rede ist, der Mann will das Weib für immer an sich fesseln, aber er wird es bald erfahren, dass sie nicht für einander passen; eben deshalb muss ihm die Möglichkeit geboten werden, die Ehe wieder zu lösen. והיו אם לא חפצת בה ושלחתה לנפשה וכו׳. Vgl. Nachmanides l. c.

Das Losen (פיים) im Tempel zu Jerusalem.

Von Dr. **Moses Fried** (Breslau).

Man kann oft die Bemerkung machen, dass gründliche Forscher in ihren Schriften mehr zu bieten pflegen, als der Titel der letzteren besagt; und zwar kommt dies daher, weil sie auf dem Wege nach ihrem Ziele auch alles auf den Seitenwegen Umherliegende sehr wohl beachten.

Diese Wahrnehmung können wir ganz besonders in Zach. Frankel's Darke ha-Mischna machen: Neben der trefflichen Darstellung der Mischnalehrer und ihrer Lehrmethode, der Aufstellung des Planes, nach dem die Mischna angelegt wurde, und der gegebenen Anleitung, den Zusammenhang der einzelnen Mischnajoth zu finden, neben dem Hinweis ferner auf die hohe Wichtigkeit der Tosefta, Mechilta, Sifra und Sifre für das Verständniss der Mischna, und anderen hochwichtigen Angaben, die sämmtlich dieses Werk als „Einleitung in die Mischna" charakterisieren, finden wir hier auch eine von Meisterhand gesammelte und gesichtete Menge von Mittheilungen über Sitten und Gebräuche (מנהגים, S. 66—68), resp. Einrichtungen und ihre Abänderungen (unter בראשונה, S. 138—142) die alle in der Mischna, Tosefta und den in beiden Talmuden angeführten Baraithot erhalten sind.

Wenn aber auch diese Sammlung nicht geradezu das Wesen einer „Einleitung in die Mischna" ausmacht, so fördert sie doch die Tendenz dieses Werkes in jeder Beziehung. Denn abgesehen von ihrer Bedeutung für die Geschichte der Halacha — wie Frankel selbst hervorhebt[1]) — leistet sie besonders den Jüngern der jüdischen Wissenschaft ausgezeichnete Dienste, indem sie denselben ein weites und grossentheils noch unbebautes Feld eröffnet, auf dem diese ihre Kraft versuchen können.

Frankel's Darke ha-Mischna bietet demnach den Eleven der jüdischen Wissenschaft — und an diese hat ja Frankel bei der Abfassung dieses Werkes vornehmlich gedacht[2]) — einen zweifachen Nutzen, indem er sie mit Quellen versieht und zugleich anleitet, damit sie nicht bei der Benützung des ihnen angegebenen Materiales auf eine falsche Fährte gerathen.

[1]) A. a. O. S. 66.
[2]) Vgl. das Vorwort z. Darke ha-M. S. IX.

Diese Behauptung dürfte auch in dem hier folgenden Versuch ihre Bestätigung finden, indem wir nicht nur dessen Anregung zumeist der Lectüre des Darke ha-Mischna verdanken, sondern durch diese auch auf den — wie wir hoffen — richtigen Weg geleitet wurden:

In Mischna Joma II, 1—2 lesen wir: בראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם ובזמן שהן מרובין רצין ועולין בכבש וכל הקודם את חברו בארבע אמות זכה ואם היו שניהם שוין הממונה אמר להם הציצו וכו' מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש ודחף אחד מהן את חברו ונפל ונשברה רגלו וכו'. „Ehemals durfte jeder [der diensthabenden Priester] die Asche vom Altar hinwegheben; waren ihrer viele, so liefen sie die Treppe hinan, und wer dem anderen bis vier Ellen zum Altar vorauskam, erhielt das Recht; waren zwei gleichzeitig hier, da sagte zu ihnen [= zu allen Anwesenden] der Vorgesetzte: Strecket die Finger vor (= loset)![1]) . . . . . Einmal liefen zwei um die Wette die Treppe hinan, und einer stiess den anderen, so dass er fiel und ein Bein brach. Als man sah, dass sie [die Priester] dadurch Gefahren ausgesetzt wären, verordnete man, dass dieselben den Altar nur nach dem Lose reinigen sollen. Viermal [täglich] wurde gelost, und dieses [das ebengenannte] war das erste Losen"[2]).

Es wird uns also in dieser Mischna klar auseinandergesetzt, dass infolge eines Unglücksfalls die ausnahmslose Verlosung der Altarreinigung angeordnet worden ist, während vorher dieselbe nur dann angewendet wurde, wenn das Wettlaufen zum Altar die gewünschte Entscheidung nicht brachte, indem zwei Priester nämlich gleichzeitig an's Ziel gelangt waren. Dagegen ist hier — und das wollen wir jetzt schon festhalten — von einer durch den genannten

[1]) Das Losen (פיים) geschah in folgender Weise: Die Priester stellten sich in einem Kreise auf, und der älteste unter ihnen nannte eine beliebige Zahl, welche jedoch die der anwesenden Priester übertreffen musste. Hierauf kam der Vorgesetzte, nahm einem der Umstehenden die Kopfbedeckung ab, um damit anzuzeigen, dass von diesem die Zählung zu beginnen habe, und forderte sie auf, die Finger vorzustrecken. Derjenige, bei welchem die Zahl endigte, war nun für den betreffenden Dienst bestimmt. Vgl. Joma bab. 25a; Tosefta (ed. Zuckermandel) Joma I, 10 (181, 13) und Sukka IV, 16 (199, 24). Die Annahme, dass die Zahl vom Vorgesetzten genannt wurde (so Levy s. צבע), ist falsch. Vgl. Aruch s. v., Maimonides-Comm. und תוספות ישנים z. St.

[2]) Die erste Verlosung fand im „Brandhause (בית המוקד)" statt (vgl. Tamid I, 2); dagegen wurden die anderen Dienstgeschäfte in der Quaderhalle (לשכת הגזית) verlost (das. II, 5; III, 1; V, 2).

Vorfall erst erfolgten Einführung der Verlosung der Dienstgeschäfte im Tempel überhaupt durchaus nicht die Rede.

Wir werden aber auch durch den Zusammenhang zwischen unserer Mischna und der letzten des vorangehenden Abschnittes, auf den Frankel (a. a. O. S. 298) ausdrücklich hinweist, darauf aufmerksam gemacht, dass hier nicht zufällig bloss über die Einführung der Verlosung der Altarreinigung berichtet wird: In der letzten Mischna des ersten Abschnittes heisst es nämlich בכל יום תורמין את המזבח בקריאת הגבר וכו׳. „An jedem anderen Tage [im Gegensatze zu den Feiertagen] enthebt man die Asche vom Altar beim Hahnenruf u. s. w.“ Der Umstand aber, dass die Enthebung der Asche vom Altar noch vor Tagesanbruch vorgenommen wurde, lässt uns bald den Grund ahnen, warum gerade bei diesem Dienste nicht früher schon durchgehends gelost wurde, weil bei diesem eben, als einem Nachtdienst, nicht so viele Priester zugegen waren wie bei den anderen Dienstgeschäften, die bei Tage verrichtet wurden.

Ebenso fasst auch die Gemara unsere Mischna auf, indem sie (Joma bab. 22ᵃ) die Frage aufwirft והא מעיקרא מאי מעמא לא תקינו לה רבנן פייסא „Warum hat man denn hiefür nicht eher schon die Verlosung eingeführt?“ worauf geantwortet wird, dass ursprünglich eine Verlosung der Enthebung der Asche wohl deswegen für unnöthig gehalten wurde, weil dieser Dienst bei Nacht zu erfolgen pflegte, weswegen hierbei auf keine grosse Concurrenz gerechnet wurde. Ganz in demselben Sinne wird diese Frage auch im Jeruschalmi Joma 39ᵇ (ed. Krot.) erörtert.

Es ergiebt sich demnach für uns, dass in der Mischna deshalb von einer Einführung der Verlosung der Altarreinigung allein die Rede ist, weil bei dieser allein, als bei einem Nachtdienst, früher nicht gelost werden musste, dagegen wurden die anderen Dienstgeschäfte, die doch sämmtlich am Tage verrichtet wurden, auch früher nur durch das Los vertheilt.

Ferner wird in bab. Joma (23ᵃ) folgende Baraitha[1]) citiert: מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש קדם

[1]) Dieselbe ist auch in der Tos. Joma I, 12 (181_{18}) u. Schebuoth I, 4 (446_4); jerus. Joma 39 d; Sifre u. Jalkut zum Abschnitt מסעי enthalten.

אחד מהן לתוך ארבע אמות של חבירו נטל סכין ותקע לו בלבו עמד ר' צדוק על מעלות האולם ואמר וכו' „Einst geschah es, dass zwei Priester gleichzeitig die Treppe hinaufliefen, und der eine dem anderen vier Ellen voraus kam, da nahm dieser ein Messer und stiess es jenem in's Herz. Hierauf stellte sich R. Zadok auf die Stufen der Vorhalle und sprach" u. s. w. Die dort folgende Erörterung der Frage הי מעשה קדים, welcher der beiden [in Mischna und Baraitha berichteten] Vorfälle sich denn zuerst ereignet hätte, zeigt uns recht deutlich, wie die Gemara auch nicht im Entferntesten daran zweifelt, dass in der Baraitha nicht minder wie in der Mischna es sich bloss um die Enthebung der Asche vom Altar handelt. Zu derselben Ueberzeugung müssen aber auch wir gelangen, wenn wir die Mischna und Baraitha ihrem Wortlaute nach mit einander vergleichen, indem uns die wörtliche Uebereinstimmung beider Berichte in ihrem Anfange einen ganz unzweideutigen Fingerzeig dafür bietet, dass dieselben auf ein und dasselbe Factum, nämlich auf die in der Mischna ausdrücklich bezeichnete Altarreinigung, sich beziehen. Mit der Bezeichnung des Vorfalls erst gehen die Texte auseinander, die Baraitha zeigt nunmehr eine durchaus agadische Tendenz, während die Mischna weiter die durch den Unfall nöthig gewordene Verordnung verzeichnet.

Jedoch wollen wir an der Glaubwürdigkeit der Baraitha schon deshalb nicht zweifeln, weil uns dieselbe in mehreren der ältesten und wichtigsten Schriften der talmudischen Litteratur erhalten ist; und wenn uns die Mischna klipp und klar sagt, dass die unbedingte Verlosung der Enthebung der Asche vom Altar jüngeren Datums ist, als die der anderen Dienstgeschäfte im Tempel, so giebt uns die Baraitha die Mittel an die Hand, die Zeit näher zu bestimmen, in welcher die Bestimmung getroffen wurde, auch den Dienst der Altarreinigung nur nach dem Lose zu vertheilen. Aus dem Umstande nämlich, dass R. Zadok, der bekanntlich die Zerstörung des Tempels miterlebte[1]), nach dem durch das Wettlaufen zum Altar erfolgten unglücklichen Vorfall das versammelte Volk ansprach, ist zu schliessen, dass die zuletzt genannte Einrichtung erst in der letzten Zeit des Tempelbestandes in's Leben gerufen wurde.

---

[1]) Vgl. Gittin b. 56b u. Threni rab. zu 1, 5.

Um so unbegreiflicher ist es, wenn Graetz[1]) und nach ihm auch Ad. Büchler[2]) auf Grund dieser Mischna und Baraitha die Verlosung der Beschäftigungen beim Cultus überhaupt erst in der letzten Zeit des Tempelbestandes eingeführt wissen wollen[3]). Ja noch mehr, diese Quellen dienen ihnen sogar als Beweise dafür, dass die gesammte in Tamid überlieferte Tempelordnung aus jener Zeit erst, nämlich aus der Zeit R. Zadoks, stamme.

Allein der Grund dieser ihrer irrthümlichen Auffassung der in der Mischna u. Bar. erhaltenen Berichte liegt zumeist darin, dass sie die Erklärungen derselben, wie sie uns in der Gemara gegeben sind, und auf die wir bereits hingewiesen haben[4]), ganz ausser Acht liessen; dadurch sind ihnen aber auch Angaben entgangen, auf welche die Gemara ebenfalls hinweist, und die für unsere Sache von hoher Wichtigkeit sind: In bab. Joma 14b wird im Namen von R. Huna mitgetheilt, dass R. Simon aus Mazpah die Mischna Tamid tradierte: אמר רב הונא מאן תנא תמיד רבי שמעון איש המצפה הוא. Auf den Einwand hin, dass ein in einer Baraitha erhaltener Ausspruch dieses R. Simon einer Mischna in Tamid widerspreche, wird im Namen von R. Jochanan erwidert, dass wohl Joma von R. Simon a. M. tradiert wurde. Dagegen wird wiederum in jerus. Joma (II. 3) S. 39d im Namen von R. Jochanan R. Simon aus Mazpah als Tradent von Tamid bezeichnet: א״ר יוחנן תמיד דר״ש איש המצפה היא.

Dabei ist nun wohl zu beachten, dass in den Stellen, als deren Tradent R. Simon bezeichnet wird, von durch das Los vertheilten priesterlichen Functionen gesprochen wird. Wir besitzen demnach in diesem R. Simon einen Ge-

---

[1]) Monatsschrift 1878, S. 220.

[2]) Zur Geschichte des Tempelcultus in Jerusalem (erschienen in »Festschrift zu Ehren Prof. Chwolson's«, Berlin 1899) S. 4 ff.

[3]) Während Graetz seine Behauptung aufstellt, indem er auf die Quellen kurz hinweist, geht Büchler auf dieselben näher ein und ist überhaupt viel ausführlicher. Trotzdem bietet er uns dort — soweit seine Ausführungen uns hier interessieren — nichts, das seine Ansicht erhärten würde; denn seine an's Unmögliche grenzende Combination, dass der in der Baraitha mitgetheilte Vorfall sich im Jahre 45 zugetragen haben dürfte (a. a. O. S. 5), kann ebenso wenig auf historischen Werth Anspruch erheben, wie seine Vermuthungen über den die Verlosung überwachenden Pharisäer (das. S. 7) oder den der Zeit nach ersten Leiter der Verlosungen Mathia ben Samuel (Schek, V, 1), die selbst des Schattens eines Beweises entbehren.

[4]) Vgl. oben S. 294 f.

währsmann für die Verlosung von Dienstgeschäften im Tempel. Dieses für unsere Untersuchung so wichtige Ergebnis wird auch in der Tosefta Joma (I, 13, S. 181_{25}) als richtig bezeugt. Wir lesen dort, wie folgt: אמר להם הממונה בואו והפיסו מי שוחט מי זורק וכו' אלו דברי ר' שמעון איש המצפה „Es sprach zu ihnen (zu den Priestern) der Vorgesetzte: Kommt her und loset, wer schlachten, wer sprengen soll u. s. w., dies sind die Worte des R. Simon aus Mazpah.“ Da diese Toseftastelle wörtlich mit Tamid III, 3 und inhaltlich auch mit Joma II, 3, wo dieses Losen als das zweite des Tages (הפיס השני) gekennzeichnet ist, übereinstimmt, und auch die früher genannten Angaben aus den beiden Talmuden bloss von Functionen handeln, die dem zweiten[1]) (Reinigung des inneren Altars und des Leuchters), resp. dem dritten Losen (Darbringung des Räucherwerkes, הפיס השלישי[2]) angehörten, so ist erwiesen, dass auch die in Tamid und Joma über die zweite und dritte Verlosung der Dienstgeschäfte im Tempel erhaltenen Nachrichten von R. Simon aus Mazpah herstammen. Nun war aber R. Simon aus Mazpah ein Zeitgenosse des Rabban Gamaliel I.[3]), und wenn uns auch das Geburts- und Sterbejahr des letzteren unbekannt ist[4]), so ist doch soviel gewiss, dass er noch lange vor der Zerstörung Jerusalems gestorben ist, ja dass auch sein Sohn R. Simon den für sein Volk so unglücklichen Ausgang des Krieges nicht überlebt hat, da er während der Revolution getödtet wurde[5]). Jedenfalls war R. Gamaliel I, und somit auch sein Zeitgenosse R. Simon aus Mazpah viel älter als R. Zadok, der noch im Lehrhause zu Jamnia zur Rechten R. Gamaliels II, also des Enkels R. Gamaliels I, sass[6]). Damit

[1]) Vgl. Joma II, 3; Tamid III, 1.

[2]) Vgl. Joma II, 4; Tamid V, 2.

[3]) Nach Peah II, 6 gingen R. Gamaliel und R. Simon aus Mazpah gemeinsam zur Quaderhalle [dem am Tempelberge gelegenen Sitzungssaale des grossen Synhedrions] und erhielten dort über eine die Peah betreffende Frage Auskunft. Vgl. auch Frankel a. a. O. S. 66.

[4]) Vgl. Frankel a. a. O. S. 58; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes [2] II, S. 300 f.; Graetz, Gesch. der Juden III[1], S. 349.

[5]) Vgl. Frankel a. a. O. S. 63; J. Brüll, Mebo ha-Mischna S. 56—57.

[6]) Vgl. Tosefta Sanhedrin VIII, 1 (S. 427_{10}) und jerusal. Sanhedr. (I) S. 19c.

ist aber zugleich auch dargethan, dass die Verlosung von Dienstgeschäften im Tempel, als deren Tradenten wir R. Simon aus Mazpah kennen gelernt haben, nicht erst zur Zeit R. Zadok's ins Leben gerufen wurde[1]). Vielmehr ist die Zeit ihrer Entstehung aus den uns bis jetzt bekannt gewordenen Quellen nicht zu ermitteln.

Ziehen wir aber auch den Umstand in Erwägung, dass die Entscheidung durch das Los im jüdischen Cultus seit uralter Zeit gang und gäbe war[2]), so dürfen wir uns keineswegs erlauben, die Einführung des Losens (פ״ים) beim Cultus im Tempel zu Jerusalem, wie dies in Tamid und Joma beschrieben wird, ohne zwingenden Grund in die letzte Zeit des Tempelbestandes zu setzen.

Die Gelehrten von Caesarea.

(רבנן דקיסרין)

Von **Wilhelm Bacher.**

Der jerusalemische Talmud nennt sehr häufig als Urheber von Aussprüchen und als Gewährsmänner von Traditionen die „Gelehrten von Caesarea" (רבנן דקיסרין); denn im Lehrhause von Tiberias, aus dessen Vorträgen und Discussionen der palästinensische Talmud hervorgegangen ist, wurde Vieles, was im Lehrhause von Caesarea gelehrt wurde, ohne Nennung der einzelnen Gesetzeslehrer, mit jener zusammenfassenden Bezeichnung als aus Caesarea

---

[1]) Dadurch wird aber die Authenticität unserer Baraitha, nach welcher die Enthebung der Asche vom Altar erst seit der Zeit R. Zadok's nur durch das Los zuerkannt wurde, gar nicht in Abrede gestellt, da — wie wir gesehen haben — die Autorschaft unseres R. Simon bloss für die Berichte über das zweite u. dritte, aber nicht über das erste Losen gesichert ist; und es ist anzunehmen, dass der Schlussatz der Mischna in Tamid, wo auch von der Verlosung der Altarreinigung berichtet wird, nicht von R. Simon herrühre, sondern ein späterer Zusatz sei, was übrigens in der Gemara (Tamid 28 a כאן קודם תקנה כאן לאחר תקנה) angedeutet ist.

[2]) Durch das Los wurde am Versöhnungstage entschieden, welcher der beiden Böcke als Sündopfer dargebracht, und welcher nach der Wüste geschickt werden soll (Levit. 16, 17); nach I Chr. 25, 8 wurden die Aemter der Priester und Leviten schon unter David nach dem Lose vertheilt; ferner wurde zur Zeit Nehemia's über die Holzspende gelost (Nehem. 10, 35).

stammend gekennzeichnet, ebenso wie man manches aus den babylonischen Lehrhäusern Überkommene schlechtweg den „dortigen Gelehrten" (רבנן דתמן) zuschrieb. Unser verewigter Lehrer, Zacharias Frankel, dessen gesegnetem Andenken dieses Heft der von ihm begründeten Zeitschrift geweiht ist, hat in seiner Einleitung zum jerusalemischen Talmud auch den „Gelehrten von Caesarea" einen kurzen Paragraphen gewidmet (Mebô S. 123a, vgl. 5a). Diesen Paragraphen zu ergänzen und gleichzeitig einen Überblick der zum Lehrhause von Caesarea gehörigen und mit Namen bekannten Amoräer Palästina's zu bieten, ist der Zweck folgender Ausführungen.

Von Gelehrten Caesarea's aus älterer Zeit weiss die tannaitische Überlieferung nichts zu berichten. Die rituelle Qualität der Stadt ist Gegenstand mehrerer halachischer Aussprüche und Zeugnisse, über welche jüngst Büchler eingehend gehandelt hat (s. Jewish Quarterly Review XIII, 684 ff.). Charakteristisch für die vorzugsweise von Heiden und auch von heidnisch gesinnten Juden bewohnte Stadt ist die in Tosefta Chullin II, 13 (502[33] ed. Zuckermandl) — ebenso b. Chulin 39b — erwähnte Frage. Unter den Gelehrten, denen die Frage vorgelegt wird (ובאו ושאלו את חכמים), sind sicherlich nicht in Caesarea ansässige Gesetzeslehrer zu verstehen. — Eines der halachischen Zeugnisse über Caesarea hat Jehuda den Bäcker zum Urheber (העיד יהודה הנחתום), Tos. Ahiloth XVIII, 13 (617[10]). Dieser Tannait (vgl. Baba Bathra 132a) kann, wie Büchler (a. a. O. S. 686) annimmt, Caesareenser gewesen sein; selbst sein unter den Gesetzeslehrern alleinstehendes Epitheton darf als Argument dafür dienen. Denn die Bäckerei als Gewerbe blühte besonders in Caesarea, wie man aus jener Anekdote ersehen kann, die Chanina b. Abahu, selbst ein Caesareenser, zur Kennzeichnung des ehemaligen Wohlstandes erzählt und in welcher eine Frau in Caesarea ihren Sohn zu einem Bäcker in die Lehre bringt und den Bescheid erhält, ihr Sohn möge sieben Jahre bei ihm ausharren, dann wolle er ihn fünfhundert Arten Weizengebäckes lehren (Echa rabb. zu 3, 17; vgl. Koh. r. zu 1, 8). Einer der bekannten Bäcker von Caesarea mag auch Jehuda ha-Nachtôm gewesen sein. Wir wissen, dass er den hadrianischen Verfolgungen zum Opfer fiel (j. Chagiga 77a[70]) und darum auch in einer Liste der Zehn

Märtyrer genannt wird (Echa r. zu 2, 2). — Neben Jehuda dem Bäcker ist einmal als Mitautor eines halachischen Satzes Jose b. Jasjan genannt (Tos. Menachoth I, 15, 513[24] = b. Menach. 6b, wo יוסי בן gestrichen werden muss, s. Dikd. Sofrim XV, 14). Ich vermuthe, dass dieser Jose — dessen Vatername יאסיין, auch יאסיאן geschrieben, zuweilen corrumpirt ist — in Caesarea wohnte und vielleicht ein Schüler Jehuda's des Bäckers war, in dem genannten, ihnen gemeinsam zugeschriebenen Halachasatze also als Tradent des Ausspruches Jehuda's des Bäckers betrachtet werden kann. Ein seinen Namen tragender Halachasatz (Aboda zara 42a: מצא צורת דרקון) weist auf die heidnische Bevölkerung seines Wohnortes hin. Eine Anekdote, in welcher Jose b. Jasjan zu Schiffe aus Tarsus kömmt und — wohl in Caesarea — an's Land steigt, zeigt ihn als berufenen Gesetzeslehrer (Koheleth rabba zu 7, 11; j. Berach. 6c[59], wo יאסיאן zu יוסי geworden ist. Frankel, Mebô 102a, identificirt den Helden dieser Anekdote mit dem im Namen Jochanans tradirenden Amora Jose b. Jose). Von Jose b. Jasjan erzählte man auch Beispiele witziger Ausdrucksweise, zugleich mit einem ähnlichen Beispiele der Ausdrucksweise des Caesareensers Abahu (Erubin 53b). Höchst wahrscheinlich ist auch Jose b. Assi, in dessen Namen die Mechiltha zu Exod. 19, 13 (63b ed. Friedmann) einen agadischen Ausspruch mittheilt, kein anderer als unser Jose (s. Agada der Tannaiten II, 558). Dass er in der nachhadrianischen Zeit als Gesetzeslehrer in Caesarea lebte, darf vielleicht auch aus folgendem Berichte Simon b. Gamliels geschlossen werden: „Einmal hatte ich Augenschmerzen in Caesarea; und es erlaubte mir R. Jose, dass ich nebst meinen Dienern ausserhalb der Laubhütte schlafe". (Tos. Sukka II, 2, 193[18]; j. Sukka 53a[19], b. Sukka 26a). Das Epitheton, welches in diesem Berichte R. Jose gegeben wird, nämlich ברבי (בירבי), soll ihn nach Raschi (zu Sukka 26a) als den Sohn R. Chalafthas, der selbst ein ausgezeichneter Gelehrter war, bezeichnen (vgl. auch Chullin 137a unt.). Aber es darf vielleicht angenommen werden, dass hier nicht der bekannte Schüler Akiba's gemeint ist, sondern dass es Jose b. Jasjan war, der während des Aufenthaltes des augenleidenden S. b. Gamliel in Caesarea Gelegenheit hatte, die erwähnte Entscheidung abzugeben. Noch ein anderes Mal berichtet der-

selbe Simon b. Gamliel ein rituelles Erlebniss, in welchem ebenfalls „R. Jose ברבי“ eine Rolle spielt und zwar in Verbindung mit Caesarea. Tos. Demai III, 14, 50[19] (vgl. Schwarz, Tosifta, Ordo Seraïm p. 109), j. Demai 23c[24]: „Einmal schickte mir R. Jose einen grossen Ethrog aus Sepphoris, mit der Angabe, derselbe sei in seiner Hand aus Caesarea gekommen“[1]). Die Annahme liegt nahe, dass jener Jose, der in Caesarea eine rituelle Frage Simon b. Gamliels beantwortet und der ein anderes Mal aus Caesarea nach Sepphoris eine schöne Frucht mitbringt und sie S. b. Gamliel zuschickt, nicht Jose b. Chalaftha war[2]), sondern der seltenere Träger des Namens: Jose b. Jasjan. Das Epitheton בירבי, das S. b. Gamliel beidemale für ihn anwendet, beweist jedenfalls, dass er grosse Hochachtung für ihn hegte.

Zu einem der Sitze der jüdischen Gelehrsamkeit in Palästina wurde Caesarea im Ausgange der Tannaitenzeit, in den Tagen des Patriarchen Jehuda's I. Dieser hatte in Einverständniss mit seinem Collegium Caesarea für levitisch rein erklärt (s. Büchler, a. a. O. S. 686 f.) und damit zum Aufblühen der dortigen jüdischen Gemeinde und zur Niederlassung von Gesetzeslehrern und deren Jüngern in der wol durch längere Zeit gemiedenen Stadt die Grundbedingung geboten. Einer seiner bedeutendsten Schüler, Bar Kappara, hatte sein Lehrhaus in Caesarea und ebenso der Schüler Bar Kappara's, Hoschaja. Die Entfernung zwischen den Gebäuden, in denen die beiden Lehrer gewirkt hatten, wurde von den Enkeln Bar Kappara's als bekanntes Entfernungsmaass zu halachischem Zwecke angeführt (j. Sabbath 8a[40]: מבית רבה דבר קפרא עד בית רבה דר' הושעיא)[3]). Hoschaja war es, der in den ersten Jahrzehnten

---

[1]) שלח לי ר' יוסי בי רבי אתרוג נדול מצפורי ואמר לי זה בא בידי מקיסרין. Im jer. Talmud fehlt מציפורי, wofür eine schlechtere Leseart der Tosefta בציפורי hat. Statt בידי hat Tos. לידי, was den Sinn hat, dass J. den Ethrog aus Caesarea erhalten habe; während er in Wirklichkeit sagen will, dass er selbst ihn aus C. brachte. Dem entsprechend lautet im jer. Talmud in der Fortsetzung des Ausspruches S. b. G.'s die Aeusserung des Letzteren so: שלא בא ביד אחר שאילו בא ביד אחר הייתי מעשר מזה על זה. In der Tosefta lautet diese Aeusserung ganz anders, im Sinne der Leseart לידי, die aber den Sachverhalt unrichtig angiebt.

[2]) Wie auch ich Ag. d. Tann. II, 322, Anm. 2, vorausgesetzt habe.

[3]) S. Die Agada der Tannaiten, II, 505, 4.

nach dem Tode Jehuda's I. die Schule von Caesarea zum höchsten Ansehen erhob und die dauernde Bedeutung der Stadt als eines Hauptsitzes der Schriftgelehrsamkeit neben Tiberias und Sepphoris begründete. Hoschaja's Vater, Chama, den Jehuda I. sehr geschätzt hat (j. Nidda 49 d[51], b. Nidda 14b) und dessen Vater Bisa, der noch die Grösse des Enkels erlebte (Kethuboth 62b; Baba Bathra 59a)[1]), waren wohl ebenfalls in Caesarea ansässig gewesen. Die Schule Hoschaja's, zu dessen Jüngern auch Jochanan, der nachmalige grosse Lehrer von Tiberias, gehörte, blühte zu derselben Zeit, in welcher Caesarea durch Origenes auch zu einem Mittelpunkte christlicher Gelehrsamkeit wurde. Von dem Verkehre zwischen Hoschaja und Origenes sind deutliche Spuren vorhanden[2]).

Die zweite Blüthezeit der Schule in Caesarea wurde durch Abahu herbeigeführt, der zwar vor allem als Agadist hervorragend, aber auch als gefeierter und hochangesehener Gesetzeslehrer in Caesarea thätig war und schon zu Lebzeiten seines Lehrers Jochanan, besonders aber nach dem Tode desselben, die Residenzstadt des römischen Proconsuls zu dem mit Tiberias rivalisirenden Vororte des jüdischen Geisteslebens Palästina's machte. Auch er stand, wie seinerzeit Hoschaja, in theils freundschaftlichen, theils polemischen Beziehungen zu den Vertretern des Christenthums in Caesarea[3]). Während des wol ein ganzes Jahr hundert umfassenden Zeitraumes, der seit dem Tode Abahus bis zum Ende der Amoräerepoche verfloss, behielt Caesarea seine Bedeutung als Sitz traditioneller Gelehrsamkeit, und dieser Zeitraum ist es, in welchem es in Tiberias üblich wurde, die Aussprüche der in Caesarea wirkenden Träger dieser Gelehrsamkeit unter dem Gesammtnamen רבנן דקיסרין dem Gedächtnisse der Nachwelt zu übergeben (s. Frankel, Mebô 5a). Aus der Mitte dieser Gelehrten ragt jedoch auch eine Reihe von Männern hervor

---

[1]) S. Die Agada der paläst. Amoräer I, 90. Ich habe daselbst, Anm. 4, die Stelle in j. Gittin 46a[2] auf diesen Bisa, den Grossvater Hoschaja's bezogen. Jedoch ist dort ר' ביסא corrumpirt aus ר' ניסא (s. Frankel, Mebo 68b), worüber weiter unten.

[2]) S. Die Agada der paläst. Am. I, 92.

[3]) S. ib. II, 96 — Tachlifa aus Caesarea (ר' תחליפא קיסרייא oder ר' ת' דמן קסרי) ist wahrscheinlich identisch mit Tachlifa, dem Schwiegervater Abahu's. S. die Ag. d. pal. Am. III, 625.

die zu den angesehensten Amoräern Palästina's gehören und deren Namen im jerusalemischen Talmud oder in der Midraschlitteratur sehr oft zu finden sind. Von diesen mit Namen bekannten Gelehrten Caesarea's möge hier eine kurze Liste stehen[1]).

Adda (אדא) aus Caesarea, aus dem Lehrhause Jochanans, b. Moed katon 20b; Taanith 15b unt. (wo die Leseart אדא der La. אבא vorzuziehen ist). Identisch ist Idi (אידי) aus Caesarea, der im Namen Jochanans tradirt, j. Berach. 8c[67]; j. R. Hasch. 95c[4]; j. Moed katon 82c[69] (dies ist eine Paralellstelle zu der eben aus Moed katon 20b angeführten)[2]). — Chanina, der Sohn Abahu's, der einmal (Schir rabba zu 1, 2 g. Ende) ר' חנינא דקיסרין genannt wird. — Zeïra b. Abahu, predigte in Caesarea, Gen. r. c. 3 (in j. Berach. 12c fehlt בקיסרין. — Ahaba (oder Achawa), der Sohn Zeïra's, dessen Vorträge Mani, der Sohn Jona's, des Schulhauptes von Tiberias, in Caesarea hörte (j. Challa Anfang. j. Pes. 29b[8]); sein Vater, der berühmte Zeïra, der zu den Schülern Abahu's gezählt werden kann, scheint ebenfalls längere Zeit in Caesarea gelebt zu haben, gleich anderen Gelehrten, die zum Kreise Abahu's gehörten, so besonders Jirmeja, der Schüler Zeïra's. — Ulla aus Caesarea, ר' עולא דקיסרין, ein älterer Zeitgenosse Abahu's. — Chizkija, einer der hervorragendsten Halachisten des 4. Jahrhunderts. — Jizchak b. Eleazar, der in der alten Synagoge von Caesarea, in der auch Abahu gelehrt hatte, lehrte und von dem ein Agadist (Jakob aus Kefar Nibburaja) in einer in derselben Synagoge gehaltenen Predigt sagte, seine in der Synagoge verkündete Belehrung sei so zu achten, als ob Gottes Wort „in seinem heiligen Tempel vernehmbar würde" (j. Bikkurim 55d[47], Midr. Samuel c. 7). — Jizchak b. Eleazars Schüler Hoschaja b. Schammai, sowie dessen Vater Schammai; von beiden empfing der oben genannte Mani halachische Belehrung, ebenso wie von dem gleichfalls in Caesarea wirkenden Zerikan (oder Zerika). — Levi b. Chaitha, als Agadist bekannt, der dem Brauche der nicht

[1]) Näheres über diese Amoräer ist bei Frankel (Mebo), Weiss Dor dor we-dorschaw und in meiner Agada der palästinensischen Amoräer leicht zu finden.

[2]) In Ag. d. pal. Am. I, 567 ist Nr. 12 der „Ergänzung" zu streichen; denn ich hatte den Artikel ר' אדא דקיסרין im Mebô, S. 61b irrthümlich übersehen.

hebräisch Verstehenden in Caesarea, das Schema griechisch zu recitiren, Einhalt thun wollte (j. Sota 21 b unt.) — Nissa aus Caesarea (ר' ניסא דקיסרי) wird in Esther r. zu 1, 6 als Urheber eines agadischen Ausspruches genannt, vor einem ähnlichen Ausspruche Jochanans; ebenso in Esther r. Prooemien N. 26 als Urheber einer Deutung zu Jesaja 29, 1. Beide Aussprüche citirt der Agadist Nachman, ein Schüler Mani's[1]). Es ist zweifellos derselbe Nissa, in dessen Namen die „Gelehrten von Caesarea" Mehreres tradiren (s. unten)[2]). — Nechemja (auch Chunia oder Huna) aus Caesarea, in dessen Namen Tanchum aus Jope ein agadisches Prooemium tradirt, Pesikta r. c. 17 Anf.[3]). — Jose (od. Issi) aus Caesarea, nur als Agadist bekannt (s. Die Agada der pal. Amoräer III, 723). — Jakob aus Caesarea, ebenfalls nur als Agadist bekannt (ib. III, 765).

Die „Gelehrten von Caesarea" in der oben bestimmten Bedeutung kommen im jerusalemischen Talmud theils als Tradenten der halachischen Aussprüche anderer, sowol älterer als jüngerer Autoritäten vor, theils als Urheber eigener Aussprüche[4]). Bei der Tradirung älterer Aussprüche nennen die G. von C. zuweilen auch den Gewährsmann der Ueberlieferung. So nennen sie Abahu als Gewährsmann für Aussprüche Jochanans (Orla 62d[41] = Pesachim 28c[40]; Terumoth 47a[42]; Maaser scheni 53b[70])[5]); Eleazar (b. Pedath) für einen Ausspruch Chaninas (Sabbath 5a[28]); Chija b. Abba für einen Ausspruch

[1]) Nissa aus Caesarea mit seinen beiden Agadasätzen ist leider durch Versehen in meiner Agada der palästinensischen Amoräer unerwähnt geblieben. Ich glaube jetzt, dass mit ihm jener „Nissim" identisch ist, von dem ein Gleichniss zu Exod. 12, 1 in Exod. r. c. 15 (§ 19) gebracht ist (s. Ag. d. pal. Am. III, 772). ר' נסים muss zu ר' נסא oder ר' נסה emendirt werden. Dadurch entfällt auch das auffallende Vorkommen dieses erst in der gaonäischen Zeit auftretenden Namens unter den Amoräern.

[2]) S. Weiteres über Nissa bei Frankel, p. 117a.

[3]) S. Die Agada d. pal. Amoräer III, 456, 6. Auf der irrigen Emendation Friedmanns z. St. beruht ר' מנא bei Krauss, Lehnwörter II, 536 b.

[4]) Die Angabe Frankels (123a), die Gelehrten von Caesarea seien im jerusalemischen Talmud neunzig Mal erwähnt, ist ungenau; die Zahl der betreffenden Stellen beträgt etwa 140. Dem entsprechend sind auch die für die einzelnen Ordnungen des Jeruschalmi bei Frankel angegebenen Zahlen unrichtig.

[5]) Dieser von Abahu tradirte Ausspruch Jochanans kommt im Jeruschalmi auch sonst vor: Orla 62b[15], Nazir 54d[61], ebenso b. Chullin 97 b.

Abba b. Nathans (Jebamoth 5c[33]); Jizchak b. Nachman für einen Ausspruch Hoschaja's (Sukka 52b[19]); Schammai für einen Ausspruch Acha's (Sabbath 2c[55]). Jose b. Abun nennen sie als Gewährsmann für einen Ausspruch Jochanans (Sabbath 11a[61], Pesachim 37c[52]), wo aber wahrscheinlich nicht der letzte grosse Halachist Palästina's gemeint ist, sondern ר' יוסי בר בינן, der in Schekalim 47b[63] im Namen Jochanans tradirt. Thatsächlich nennen die G. v. C. Jose b. Bibin als Gewährsmann für einen Ausspruch Samuels, der mit jenem Ausspruche Jochanans, für den „Jose b. Abun" als Gewährmann genannt wird, identisch ist (Schekalim 47c[17]).

Aeltere in die Zeit vor Abahu oder zu dessen älteren Zeitgenossen gehörende Amoräer, deren Aussprüche die Gelehrten von Caesarea ohne Angabe eines Gewährsmannes tradiren, sind folgende: Chanina b. Chama (Challa 58b[69]); Jochanan (Sabbath 12c[23], Sukka 53c[29], Chagiga 78d[12]); Simon b. Lakisch (Sabbath 10d[24])[1]); Jose b. Chanina[2]) (Sabbath 5a[22], ib. 8a[31], ib. 10d[36], Nazir 53c[39]); Chija b. Joseph (Joma 38d[49] = Taanith 72b[24] und Horajoth 47d[53])[3]). — Sie tradiren ferner Controversen zwischen Jochanan und Simon b. Lakisch (Nazir 52c[70]); zwischen Jochanan und Eleazar (ib. 52c[52]); zwischen Jochanan und Jose b. Chanina (Sabbath 4b[11]). Sie erklären eine von Jakob b. Acha im Namen Assi's tradirte Controverse zwischen Jochanan und Simon b. Lakisch (Pesachim 36a[18] = Beza 63b[1]: רבנן דקיסרין מפרשין להון).

Ausser den oben erwähnten Fällen, in denen die Gelehrten von Caesarea Abahu als Gewährsmann für Aussprüche Jochanans nennen, finden sie sich als Tradenten für einen Ausspruch Abahu's nur noch Pesachim 27c[44][4]). Das ist auch leicht zu verstehen. Da in der Regel

---

[1]) Vorangehen zwei andere Versionen des Ausspruches Simon b. Lakisch's, tradirt von Chama b. Ukba und Hela.

[2]) Es ist zu beachten, dass Abahu, das Schulhaupt von Caesarea, vorzugsweise Jose b. Chanina's Schüler war, s. Die Agada der pal. Am. I, 422,

[3]) Auch Erubin 18 c[71], und Pesachim 35b[4] muss wol statt ר' חייא ר' יוסה (איסי) gelesen werden: ר' חייא בר יוסף.

[4]) Danach ist zu berichtigen die Angabe Frankels (123a Z. 19): בשם ר' אבהו בהרבה מקומות.

Abahu's Aussprüche durch die Gelehrten von Caesarea bekannt wurden, war deren Nennung als Tradenten überflüssig.

Aus dem letzten Jahrh. der paläst. Amoräerzeit sind es folgende Autoritäten, deren Aussprüche durch die Gelehrten von Caesarea tradirt werden: Jirmeja (Kilajim 29 b[42] = Sukka 52 d[54]; Kidduschin 63 a[70]); Jakob b. Acha (Schebiith 38 a[58] = Maaser Scheni 54 a[22]; Sabbath 3 c[64] = Aboda zara 41 d[33]; Sukka 55 c[41]; Moed Katon 81 b[60]; Kidduschin 58 c[40]); Hela (Moed katon 81 b[24]; Jebam. 10 c[58]); Acha (Kethubboth 30 a[29]); Nissa (Sabbath 9 b[58]; Pesachim 29 a[36] = Gittin 46 a[2]) [1]); Nedarim 42 c[53]) [2]); Abuna (Rosch Haschana 56 a[71]); Abun b. Chija (Sabbath 11 b[55]; Chagiga 79 c[59]); Jakob b. Dasai (Jebam. 16 b[62]); Schela aus Nawe (Sabbath 5 a[24]; Makkoth 31 d[75]); Ukba (Erubin 18 d[70]) [3]); Chija b. Titus (Terum. 45 c[47]); Jehuda b Titus (Schebiit 36 a[51] = Gittin 47 c[31]; Ab. zara 41 a[39]); Jose b. Abun (Erubin 25 c[47]).

Auch babylonische Autoritäten finden sich unter den Urhebern der von den Gelehrten Caesareas tradirten Halachasätze: Huna im Namen Rabs (Sabbath 6 a[74]); Rab und Samuel (Erubin 18 d[13], anders tradirt, als durch Zeïra im Namen Huna's); Chisda (Kidduschin 65 d[62]); Abdan (Sabbath 14 c[13]) [4]). Rab in Controverse mit Jochanan (Berach. 7 c[4] = Taanith 67 c[22]). Eine Bemerkung der G. v. C. zu einem Ausspruche Chijas des Sohnes Rab's (Sabbath 2 d[74]). Aus dem Leben des bab. Amora Adda b. Ahaba berichten die G. v. C. eine Einzelheit anders als Abin (Sabbath 17 a[57], Jebam. 9 a[16]), und zwar in Uebereinstimmung mit dem Berichte des babylonischen Talmuds (Sabbath 135 a).

Der auch als Agadist bekannte Kohen[5]) wird

---

[1]) Hier ist ניסא zu ביסא corrumpirt.

[2]) S. auch Nazir 54 d[27].

[3]) S. Frankel 120 b. Mit ihm identisch ist wol der Kethubboth 34 a[7] genannte ר' עמיבה aus Mani's Lehrhause.

[4]) רבנן דקיסרין בשם רב אבדן. Frankel nennt diesen Amora nicht. Der Name kommt nur noch bei dem bekannten Abdan (ohne den Titel רבי), dem „Amora" des Patriarchen Jehuda I, vor (s. Frankel 58 b). Für den parallelen Ausspruch des babylonischen Talmuds (Sabbath 108 a) ist Huna als Autor genannt. Der babylonische Talmud kennt keinen Amora des Namens Abdan. Sollte רב אבדן nicht aus ר' אבהו corrumpirt sein?

[5]) S. Die Agada der paläst. Amor. III, 734. Mit Chizkija und Jakob b. Acha zusammen auf der πλατεια von Caesarea j. Nazir

mehrere Male als Tradent von Aussprüchen der Gelehrten von Caesarea genannt: Demâi 26 c[42]; Challa 59 d[54]; Sabbath 10 c[6]; Kethub. 31 c[67] (= Kidduschin 61 d[19]). In Sabbath 11 b[76] tradirt Kohen im Namen der Gelehrten von Caesarea dasselbe, was Acha im Namen Measchа's tradirt.[1]) Ausserdem tradirt einen Ausspruch der Gelehrten von Caesarea der sonst nicht vorkommende Chizkija aus Akko, Sabbath 14 d[23 2]).

Einmal wird berichtet, dass eine von den Gelehrten von Caesarea aufgeworfene, den Sinn einer Mischnastelle betreffende Frage von den „hiesigen Gelehrten", d. i. denen von Tiberias beantwortet wurde, Sabbath 14 a[22]: רבנן דקיסרין בעיין . . . רבנן דהכא אמרי.[3]) In Berachoth 13 d[46] steht die Ansicht der G. von C. der in zwei Versionen tradirten Ansicht Assi's[4]) gegenüber; und Jose b. Abun erklärt jene für die richtige. — Eine von Abahu im Namen Jose b. Chanina's gelehrte Halacha betreffs einer im Caesarea zum Verkaufe gelangenden Zwiebelart erläutern die G. von C. anders als Chija b. Adda, Demâi 24 c[49]. — Zu einer von Zeira aufgeworfene Frage wird eine Antwort Tanchums und eine der G. von C. überliefert, Jebamoth 11 b[28] (= Kidduschin 59 c[3]). — Sie beantworten eine casuistische Frage Abba b. Pappai's, Berach. 10 c[69]. — Sie setzen einer halachischen Erläuterung Judans eine andere, inhaltlich angemessenere entgegen, Sabbath 26 b[35]; ebenso einer Erklärung Chananja's, des Neffen Ho-

---

56 a[21]. In der Parallelstelle, j. Berachoth 6 a[43] ist zuerst noch Ammi genannt und Sepphoris anstatt Caesarea. Jedoch ist ר' אמי zu ergänzen zu ר' אמי הוה עבר. S. Ratner, ספר אהבת ציון וירושלם (Wilna 1901), S. 69 f. Ratner, dem die Parallelstelle in Nazir 56a entgangen ist, berichtigt unsere Stelle nach dem Citat bei Nachmani (תורת האדם, S. 51) und ersetzt demgemäss ר' כהן durch ר' נתן. Mit Unrecht. Vielmehr ist bei Nachm. כהן zu נתן corrumpirt. Nachmani's Citat hat richtig ציפורי st. קיסרין.

[1]) רבי אחא ר' מיישא ר' כהן בשם רבנין דקיסרין. In der Parallelstelle, Sabbath 16 b[34], sind die Worte ר' כהן ausgefallen.

[2]) ר' חזקיה עכייה. Dieses Derivat von עכו kommt sonst nicht vor. In der Parallelstelle, Aboda zara 40 d[24], steht bloss ר' חזקיה. Darauf beruht die Angabe bei Frankel, 123a, Z. 6 von unten.

[3]) Sonst ist רבנן דהכא Bezeichnung der palästinensischen Gelehrten im Gegensatze zu den babylonischen, den רבנן דתמן.

[4]) Statt ר' אחא בר חנינא ור' חנינא l. ר' אחא ור' חנינא, wie es in b. Sanhedrin 41 b unten richtig heisst. Daselbst ist auch ersichtlich, dass Jochanan der eigentliche Autor der Ansicht, Assi (im Jeruschalmi ר' יוסי) nur der Tradent war.

schaja's (s. Frankel 88 b) zur Mischna Sabbath I, 2 eine andere Erklärung, Sabbath 3 a[23]. — Einmal steht eine Erklärung der G. von Caesarea der Erklärung Jose's (des Schulhauptes von Tiberias) gegenüber, Gittin 46 c[11]. — Eine in Babylonien (תמן אמרי) aus M. Sota V, 3 gezogene Folgerung wird von den G. v. C. bestritten, Sota 20 a[73]. — In Sota 23 d[39] richtet ein ungenannter Greis (חד סב) eine Frage an die Gelehrten von Caesarea, woran sich eine Discussion zwischen diesen und dem Fragenden anknüpft.

Religionsgesetzliche Entscheidungen der Gelehrten von Caesarea: Zum Verbote des Fischfanges am Sabbath, Sabbath 10 a[42]. — Ueber das Poliren des ἀμίαντος genannten Steines am Sabbath, Sabbath 10 c[6]. — Ueber gewisse als gefährlich zu betrachtende Krankheiten, zu deren Heilung die Sabbathruhe verletzt werden muss, Sabbath 14 d[22] (= Aboda zara 40 d[23]). — Zur Erleichterung des Kranken darf man am Sabbath Weidenzweige hin und herbewegen, Sukka 54 a[50]. — Zum Rechte der Laien (Ungelehrten), Gelübde zu lösen, Chagiga 76 a[63] (= Nedarim 42 b[6]. — Zur Arbeit an Halbfeiertagen, Moëd Katon 81 b[6]. — Ordination von im Auslande weilenden Gelehrten, Bikkurim 65 d[22]. — Eine casuistische Frage, Nedarim 39 c[43].

Erklärungen und Bemerkungen zu Halachasätzen geben die Gelehrten von Caesarea an folgenden Stellen: Demâi 26 c[42]; Terumoth 44 c[41] (= Kethub. 27 b[42]); Maaseroth 48 d[61]; Maaser scheni 55 a[42] (= Gittin 47 c[9]); Challa 57 b[34]; ib. 59 d[54]; Orla 62 c[35]; Sabbath 11 c[1] (= Sabbath 16 b[34]); ib. 11 d[67]; Erubin 20 b[13]; Pesachim 30[45]; ib. 32 b[48]; ib. 34 d[68]; Moëd katon 81 a[56]; Kethubboth 31 c[67] (= Kidduschin 62 d[19]); Nazir 54 d[30]; Kidduschin 59 a[59]. — Der babylonische Talmud enthält eine halachische These der Gelehrten von Caesarea, aber mit der Traditionsvariante (ואמרי לה) דייני דקיסרי für רבנן דקיסרי (Sukka 8a, Erubin 76 b).

Zur Tradition über die „achtzehn Verordnungen", Sabbath 3 c[45]. — Zum Berichte über das Gebet des Hohenpriesters am Versöhnungstage, Joma 42 c[19] (vgl. Pesikta 171b). — Zu einem Ausspruche Jochanans über die wichtigen Traditionen der Babylonier, Schebiith 33 b[68] (= Sukka 54 b[56], Ab. zara 43 d[17]). — Ueber die demutsvolle Selbst-

verleugung des Chananja aus Sepphoris gegenüber seinem Collegen Mani, Pesachim 33 a[62 1]).

Worterklärungen der Gelehrten von Caesarea zur Halacha. Sie erklären den Ausdruck עיר של זהב in der Mischna Sabbath VI, 1 (Sabbath 7 d[65]) [2]). — דברים in einer Baraitha erklären sie mit קיכוסים (Ruhmesworte über die Todten), Pesachim 36 b[37.3]) — Den von Jochanan in einem durch Abahu tradirten Ausspruche gebrauchten Ausdruck בלנרי נשים (balnearia) erklären sie mit אנטימיא[4]), Kilajim 32 a[62] (= Moëd katon 82 a[35]). — בעץ (in einem Ausspruche Jochanans) bedeutet eine Mischung von Zinn und Blei, Sanhedrin 24 b[51].

Halachische Exegese. Zur Ergänzung einer Schriftdeutung Abahus erlauben sich die G. von C. in dem Worte אלה, Exod. 35, 1 das ה als Vertreter des ח zu nehmen[5]), um den Buchstabenzahlenwerth 39 zu gewinnen (Sabbath 9 b[74]). — Anwendung von Lev. 19, 24 (Sota 22 d[71]).. — Anwendung von Lev. 22, 32 zur Begründung der These (Abahu's), dass die Öffentlichkeit, durch welche das Martyrium wegen unterlassener Gesetzübertretung zur Pflicht wird, in der Anwesenheit von mindestens zehn Personen bestehe, Schebiith 35 a[55], Sanhedrin 21 b[17 22])[6]). — Zu Deut. 14, 26: Wieso ואכלת auch auf den Genuss des Weines bezogen werden kann (Maaser scheni 53b[15], Joma 45a[11]). — Jes. 4, 6 zur biblischen Begründung einer Controverse über die Laubhütte (Sukka 52a[22])[7]). — Zu Jerem. 32,12. Deutung der einzelnen Ausdrücke, verschieden von

---

[1]) S. Die Ag. der pal. Am. III, 44 b.

[2]) S. dazu meine Bemerkung im הגרן I, 70. Vgl. Krauss, Lehnwörter II, 486 a.

[3]) In der Parallelstelle, Moëd katon 81 d[14], ist das Wort דקיסרין nach רבנן ausgefallen.

[4]) Das Wort ist ungehauer Herkunft und Bedeutung, s. Krauss, ib. 70 a.

[5]) Die Substituirung des ה durch ח wird mit der Angabe gerechtfertigt: לא מתמנעין רבנן דרשין בין ה״א לחית. Derselbe Satz findet sich im jer. Talmud (Pea 20 b[57], Maaser scheni 26a[42]) auch bei Gelegenheit der Deutung des Wortes הלולים, Lev. 19, 24, mit חלולים (Urheber der Deutung ist Abahu).

[6]) Weissmann in den Glossen zur Krotoschiner Ausgabe des Jeruschalmi (Megilla 75 b[9]) verweist auf die Deutungen dieses Verses durch Simon (s. Ag. der pal. Amoräer II, 449) und Jochanan (b. Megilla 23 b).

[7]) Vgl. Zeïra in b. Sukka 2 a.

der durch Ammi gegebenen (B. Bathra 17c[7])[1]. — Psalm 55, 15, zur Begründung von M. Joma II, 7 (Joma 40a[43]).

Agadische Schriftauslegungen sind im Ganzen nur zwei im Namen der „Gelehrten von Caesarea" im jerusalemischen Talmud überliefert: Zu II Sam. 20, 3 Deutung det Wortes צרורות, verschieden von der Jochanans (Sanhedrin 20a[74]); Jerem. 51, 39 (oder 57), zur Begründung einer eschatologischen These (Berach. 13b[66], Schebiith 35c[53])*).

Analecten.

Von Dr. S. Horovitz.

Wir geben im Folgenden einzelne Bemerkungen, die zum Theil auf den מבוא הירושלמי Frankel's und den von ihm begonnenen Commentar zu זרעים Bezug nehmen.

I.

In der Einleitung des erstgenannten Werkes S. 39 macht Frankel auf die Bedeutung der אשגרה im palästinensischen Talmud aufmerksam. Eine fast noch grössere Rolle spielt die אשגרה im Babli, wenn sie auch zumeist anderer Art ist und nicht so offen vorliegt. Wir geben mehrere Beispiele derselben[2]): A) Die אשגרה bei gewissen häufigen

---

[1]) In j. Gittin 49d[13] findet sich nur die Deutung Ammi's. In b. Baba Bathra 160b hat der babylonische Amora Ephräm (רפרם) dieselbe Deutung, wie im Jerusch. die Gelehrten von Caesarea.

*) Zum Schlusse will ich kurz auf die Darstellung J. Halevy's in seinem wichtigen und aufschlussreichen, aber auch vielfach zum Widerspruch herausfordernden Werke דורות הראשונים (II. Theil, S. 350—356) hinweisen. Sie geht von der Anschauung aus, dass die Schule von Caesarea nicht neben der von Tiberias, sondern eine geraume Zeit an Stelle derselben Mittelpunkt der jüdischen Gelehrsamkeit in Palästina war, und dass aus dieser Zeit die Aussprüche der „Gelehrten von Caesarea" stammen. Eine unbefangene Betrachtung der hier zuerst systematisch geordneten Angaben über die G. v. C. führt nicht zur Bestätigung dieser Anschauung Halevy's.

[2]) Von den vielen Bemerkungen, die ich über diesen Punkt von Herrn Dr. Lewy vernommen habe, von dem ich auch zuerst die Stelle in Megillah nennen hörte, führe ich einige, die Mischnah betreffende, an: Das Wort והקדשות in der Mischnah Bechorot 51a אין פודין בשר בחלב in לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות; ferner

Wortverbindungen, wie z. B. Megillah 19 b הכל כשרין לקרוא את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, wozu R. Chisda im Jer. zur Stelle bemerkt, dass חרש — באשגרת לשון הוא מתניתא. Bekannt ist die angebliche אשגרה von גרושה וחלוצה nach der Annahme von חלוצה דרבנן. Eine solche אשגרה dürfte auch vorliegen in der aus ת"כ citirten Stelle Ketubbot 42a אין לי אלא דברים שמשלמין עליהן את הקרן תשלומי כפל תשלומי ד' וה' והאונס והמפתה והמוציא שם רע מניין ת"ל ומעלה מעל רבה. Babli daselbst erklärt die Stelle בשעמד בדין und dementsprechend die entgegengesetzte Ansicht von ר"ש, was mit gewissen Schwierigkeiten verbunden ist. Es liegt näher zu erklären, dass מוציא בשלא עמד בדין bloss אשגרה ist. Demnach ist die Rede von שם רע, und der Streit dreht sich dann einfach darum, weil ausser ממון קנס vorhanden ist. B) Bei Citaten wird häufig eine Stelle für die andere citirt. So Chullin 124b כתנאי אחד הנוגע ואחד המסיט ר"א אומר אף הנושא. Dort ist jedoch garnicht die Rede von נבלה. Gemeint ist die andere Mischnah Sabim V. 3. כל הנושא ונישא ע"ג נבלה טהור חוץ מן המסיט ר"א אומר אף הנושא, vgl. R. S. zur Stelle. Ferner Sabbat 142a (in Bezug auf מדומע): ר"י כר"א סבירה ליה דאמר תרומה בעינא מחתא דתנן סאה תרומה שנפלה לפחות מסאה ונדמעו ונפל מן המדומע למ"א ר"א אומר מדמעת כתרומת ודאי וחכ"א אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון. Was aus diesem Fall hervorgeht wird gewöhnlich bezeichnet als ההתר נהפך להיות איסור. Gemeint ist die vorhergehende Mischnah Terumot V. 5 סאה תרומה שנפלה למאה הגביה ונפלה למקום אחר ר"א אומר מדמעת כתרומת ודאי וחכ"א וכו'. Als zweifelhaftes Beispiel führen wir an Chullin 137a הא רבנן והא ר"י דתניא לקט קצירך ולא לקט קיטוף ר' יוסי אומר אין לקט אלא הבא מחמת קציר ר"י היינו ת"ק וכו'. Die grosse Schwierigkeit, die sich ergiebt, wenn man ת"כ zur Stelle nachliest, wird bereits von R. A. B. D. in seinem Commentar hervorgehoben. Es geht nämlich dort aus dem Zusammenhange hervor, dass אין לקט אלא הבא מחמת קציר den Gegensatz bildet zu לקט מחמת ד"א, z. B. הכהו קוץ, nicht aber zu לקט קטוף,

---

der Mischnah Abeda s. 74 a אלו אסורין ואוסרין בכ"ש, das häufig in Verbindung mit בית השלחין in der Mischnah Baba b. 68. Vgl. dessen „der palästinensische Talmud Traktat Nesikin" S. 13. Auch im Babli, scheint es, bedient sich R. Chisda der genannten Erklärung sweise, wenn er auch den Ausdruck nicht gebraucht, Vgl. Sebachim 99 b פסח כדי נסביה in Verbindung mit בכור ומעשר und einige Mal in auffallender Weise im Sinne R. Ch.'s, Bechorot 42 a, wo es jedoch zweifelhaft ist, ob אשגרה gemeint ist.

so dass zwischen ר״י und ת״ק gar keine Differenz angenommen zu werden braucht, oder, wenn eine solche angenommen wird, diese dahin gehen muss, dass gerade nach ר״י — לקט קמוף nicht ausgeschlossen ist. Nun ist es möglich, dass ursprünglich mit den Worten ר״י הא eine andere Stelle gemeint war, vgl. Tosifta Peah ed. Zuckermandel II, 14: איזהו לקט הנושר בשעת קצירה ובשעת תלישה ר״י אומר אין לקט אלא נושר בשעת הקצירה לבד וכו׳. Durch אשגרה wurde dafür die Stelle aus ת״כ gesetzt, und dadurch erst wurde die spätere Frage ר״י היינו ת״ק und die sich daran knüpfende Erklärung veranlasst. Doch kämen noch manche Punkte hier in Betracht, und wir lassen das Beispiel dahin gestellt.

C) Uebertragungen Ketubbot 35a (es wird erwiesen אמר אביי אתיא (חייבי מלקות שוגגין פטורין מן התשלומין כחייבי מיתות רשע רשע רבא אמר אתיא מכה מכה אמר ליה ר׳ פפא לרבא הי מכה אילימא ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת האי בקטלה כתיב אלא האי מכה מכה נפש בהמה ישלמנה וכו׳ וסמיך ליה ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו והאי לאו מכה הוא אנן הכאה הכאה קאמרינן והא כי כתיב בחובל בחברו הוא דכתיב וחובל בחברו בר תשלומין הוא אם אינו ענין להכאה שיש בה שוה פרוטה תניהו ענין וכו׳ סוף סוף לא בר תשלומין הוא לי״צ דבהדי דמחיה קרע שיראין דיליה. Obgleich man sich nun zwingen und erklären kann, dass כאשר עשה כן יעשה לו bedeute מלקות, während der Schluss von ממון spricht, ist es uns doch zweifelhaft, ob die ganze Discussion hierher gehört, da nach Allem die Frage entsteht, worin die Deduction liegt. Viel näher liegt, dass Raba unter מכה מכה verstanden wissen wollte לא יוסיף להכותו, die bekannte Stelle für den לאו von חובל und מכה אדם יומת; wie also הכאה, auf welche die Todesstrafe gesetzt ist, unter allen Umständen von Bezahlung befreit, ebenso הכאה שיש בה מלקות; und das gilt mithin für alle חייבי מלקות. Im grossen Ganzen mag nun die Discussion so gelautet haben: הי מכה . . . . . והאי לאו מכה . . . . . אנן הכאה הכאה קאמרינן הוא u. s. w. Woraus aber ist unsere Darstellung entstanden? Das ergiebt sich aus Baba k. 83b: דתניא יכול סמא את עינו מסמא את עינו וכו׳ ת״ל מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לתשלומין אף מכה אדם לתשלומין וכו׳. Die zu diesen Worten gegebene Erklärung ist von הי מכה bis הכאה הכאה קאמרינן ganz gleichlautend mit unserer Stelle. Ein anderes Beispiel Baba b. 27b: אילן מקצתו בארץ ומקצתו בח״ל טבל וחולין מעורבין זה בזה דברי רבי רשב״ג אומר הגדל בחיוב חייב בפטור פטור ע״כ לא פליגי אלא דמר סבר יש בררה ומ״ם אין בררה אבל גדל בפטור בררה ד״ה פטור. Es ist gar nicht einzusehen, wie man hier zu

gelangen kann? Die Stelle ist aber eine Uebertragung aus Chullin 135b: ישראל ועכום שלקחו שדה בשותפות טבל וחולין מעורבין זה בזה דברי רבי רשבג"א של ישראל חייב ושל עכום פטור ע"כ לא פליגי אלא דמ"ם יש בררה וכו'. Dadurch wird der Sinn der Stelle in Baba b. nicht wesentlich alterirt, denn der Zweck, zu welchem die Baraita angeführt wird, ist klar. — Zu dieser Art von אשגרה sind auch solche Fälle zu zählen, bei welchen es sich bloss um den sprachlichen Ausdruck handelt. Z. B. Kidduschin 75a: in Bezug auf die Ansicht ארוסה שעברה הולד שתוקי wird gefragt: אלא מאי שתוקי שמשתקין אותו מנכסו אביו פשיטא מ' ידעינן אבוה מנו וכו'. Selbst im Sinne des Fragenden hätte doch die Frage anders lauten müssen. Hingegen ist die Frage richtig angewandt auf den Ausspruch Samuels Ketubbot 13b: עשרה כהנים עומדים ופירש אחד מהם ובעל הולד שתוקי.

D) Während in den genannten Beispielen es sich um Uebertragung von solchen Stellen handelt, die sich auch an dem gehörigen Ort vorfinden, erwähnen wir zum Schluss einen Fall von Uebertragung, in welchem die ursprüngliche Stelle ganz verdrängt wurde. Dahin gehört Baba b. 81a: תנן התם הקונה שני אלנות בתוך של חברו מביא ואינו קורא ר"מ אומר מביא וקורא אמר ר"י אמר שמואל מחייב היה ר"מ אף בלוקח פירות מן השוק ממאי מדקתני משנה יתירה מכדי תני ליה דיש לו קרקע פשיטא דמביא וקורא אלא ש"מ וכו'. Es ist nicht recht einzusehen, wieso es in Bikkurim eine משנה יתירה ist, weil es in Baba b. heisst: יש לו קרקע. In Wirklichkeit findet sich in Bikkurim selbst I, 11 eine zweite Mischnah: הקונה ג' אלנות וכו' מביא וקורא ר"מ אומר אף שנים (in der Mischnah des Jer. ר"י), und darauf bezieht sich eben der Ausprsuch S's.[1]).

---

[1]) Von Herrn Dr. Lewy hörte ich zwei Beispiele solcher Art. Baba k. 55 אמר ר"ל כאן שנה רבי תרנגול טווס ופסיוני כלאים זה בזה. Die Schwierigkeiten liegen auf der Hand. Vgl. Tosafot s. v. אמר ר"ל. Der Sachverhalt ergiebt sich jedoch aus Jer. Kilajim 27a: עוף לא תניתה אמר ר"י איתיתיה מן דבר דליה תרנגול עם הפסיוני וכו' (nämlich in Kilajim I, 6), כלאים. Darauf R. L. משנה שלמה וכו', nämlich, dass es bei עוף Kilajim gibt. Ferner Nedarim 55a der Ausspruch R. J. הכל מודים בנודר מן התבואה שאינו אסור אלא בה' מינין, der, auf die Mischnah Nedarim bezogen, nicht verständlich ist, sondern zur Mischnah Challa I, 2 gegeben wurde zur Erklärung, worin die Differenz zwischen R. M. und חכמים besteht, nämlich in Bezug auf דגן.

II.

Jer. Joma. 39c: תרם בשמאל תפלוגתא דרב יוחנן ור' יהודה בי ר' דא"ר יוחנן קומץ שקדש בכלי והקטירו בין ביד בין בכלי בין בימין בין בשמאל יהודה בי ר' אומר או בחטאת [כחטאת l.] ביד או באשם [כאשם l.] בכלי ובלבד בימין התיבון והא תני קיבל בימינו ונתן בשמאלו יחזיר לימינו אם בשמאל הוא מהזיר למזבח לא כל שכן לבזך א"ר לא אם שנייא אדם ר' אלעזר בר ר"ש שנייה דתני ר' אלעזר בי ר"ש אומר אינה צריכה קידוש בזך אתיא דר' אלעזר בי ר"ש בשיטת ר"ש אביו דתנינן תמן שלא בכלי שרת פסול ור"ש מכשיר מאי כדון רבנן דאית לון כלי שרת צריכה לון לימין ר"ש דלית ליה כלי שרת לא צריכה ליה לימין. Worin die Frage besteht, welche mit den Worten: התיבון וכו' aufgeworfen wird, ist nach den Commentatoren nicht ersichtlich. Es ist nach unserem Dafürhalten anstatt קיבל קמץ zu lesen und anstatt למזבח muss es umgekehrt heissen, etwa: אם לבזך נתן בשמאל הוא מחזיר לימין לא כל שכן למזבח. Die Frage ist klar. Es wurde verstanden: נתן בשמאל הוא מחזיר לימין bedeute, das Hineinlegen in בזך (קדוש) muss geschehen durch ימין, um so mehr muss doch die הקטרה geschehen durch ימין. Darauf א"ר לא וכו'. Demnach bedeutet מחזיר לימין, nicht um קדוש vorzunehmen, denn dies ist gar nicht nothwendig, sondern es geschieht, um הקטרה vorzunehmen. Die aufgeworfene Frage ist damit keineswegs beseitigt, sie ist in einem gewissen Sinne noch verstärkt, denn es wird nach dieser Erklärung הקטרה ausdrücklich בימין gefordert, was früher bloss durch ק"ו gefolgert wurde. Die Frage wird daher aufgenommen mit den Worten מאי כדון. In der Antwort muss dann umgekehrt gelesen werden: רבנן דאית לון כלי שרת [לא] צריכה לון לימין ר"ש דלית ליה כלי שרת (לא) צריכה ליה לימין. Diese Berichtigung vorzunehmen, darf kein Bedenken einflössen, wenn man Babli Menachot 26a vergleicht, wo, abgesehen von einigen Differenzen, auf die wir hier nicht eingehen, sich wenigstens soviel ergibt, dass für יד eher ימין erforderlich als für כלי. Die gegen ר' יוחנן aufgeworfene Frage ist demnach beseitigt, da in seinen Worten קומץ שקדש בכלי vorausgesetzt ist, dass קדוש erforderlich ist, wie die Ansicht der Mehrheit lautet. Dass unter יהודה בי ר' der Sohn R. Chijas gemeint ist, ergibt sich aus Menachot a. a. O., und er erscheint auch sonst als Gegner R. Jochanans. Unter Anderem sei hingewiesen auf Jer. Gittin 47a, wofür Babli Gittin 53 als Gegner R. Jochanans, Chiskijah, der andere Sohn R. Chija's, genannt wird. Vgl. Frankel, Mebo fol. 21 s. v.: יהודה בר חייה und 70a s. v.:

ברבי, ferner 80b s. v.: חזקיה. Die Bemerkung Frankels an letzter Stelle zu Jer. Gittin, dass es anstatt יהודה בר' vielleicht heissen muss חזקיה [והנה כל הסוגיא שם משובשת ע"י שניאת הסופר ע"ש ואפשר שצ"ל חזקיה אומר בדין] ist ganz unbegründet[1]).

III.

Demai V. 1: הלוקח מן הנחתום כיצד מעשר נוטל תרומת מעשר וחלה ואומר אחד ממאה שיש כאן וכו', Daran knüpft sich die Erörterung אף על החלה וחלה חייבת בדמאי ולא כן תנינן חלת ע"ה והמדומע פטורין מן הדמאי ר' אחא ר' בון בר חייה בשם ריב"ח דב"ש היא ותני כן וכו' חלה ב"ש מחייבין וב"ה פוטרין כלום אמרו ב"ש אלא דבר שהוא לזריעה אלו הלוקח לזרע ולבהמה וכו' שמא אינו פטור מדמאי אלא במנכל עיסתו במי פירות לא כן אמר ריב"ח דר"א בן יהודה איש ברתותא היא הא כרבנן לא אלא כר' יוחנן דר"י אמר באן בעושה בטהרה וכאן בעושה במומאה אלא כר"א דר"א אמר כאן וכאן בעושה בטהרה וכו'. Bezugnehmend auf den letzten Passus, heisst es bei Frankel in dem Abschnitte, welcher von den technischen Ausdrücken handelt (Mebo fol. 13a): אלא כפלוני אלא כפלוני פי' איבעית אימא כפלוני איבעית אימא כפלוני דמאי פ"ה כ"ד ע"ב אלא כר"י וכו' אלא כר"א. Diese Bemerkung beruht auf einer falschen Leseart und auf einer irrthümlichen Auffassung der ganzen Stelle. Die richtige Auffassung ergibt sich von einem Punkte aus. Es wird ausgegangen von der Voraussetzung, dass selbst nach ב"ש die Demaipflicht sich nur auf solche חלה erstreckt, die gegessen werden darf, nicht aber auf חלה ע"ה סתם, die verbrannt werden muss. Im Anfange muss es demnach heissen: כלום אמרו ב"ש אלא בדבר שהוא לאכילה, und mit den Worten אלא כר"י wird Bezug genommen auf die Ansicht dieses Amora in Challah 58c[2]). Es

---

[1]) Auch die Worte והנה כל הסוגיא שם משובשת ע"י שניאת הסופר sind uns nicht ganz klar. Schwierigkeiten bereiten den Commentatoren die Worte: חייליה דרב יוחנן מן הדא המטמא והמדמע והמנסך בשוגג פטור ואמר ר' יוחנן ומשום קנס. Diese Schwierigkeiten sind jedoch leicht zu heben durch eine kleine Berichtigung, die seltsamer Weise von den Commentatoren nicht vorgenommen wird. Es muss heissen חייליה דרב יוסי, dessen Ansicht früher erwähnt wurde. כן אמר ר' יוסי המטמא אינו כעושה מעשה. Es ist möglich, dass der ganze Passus darnach hinauf gehört vor ר' יהודה בר', aber für das Verständniss ist dies nicht weiter von Belang.

[2]) Daselbst bemerkt R. J. im Gegensatz zu R. J. B. Ch. דברי הכל הי"א אע"ג דר"ע אמר תמן אין מי פירות מחוורין לטומאה מודי הוא הכא שמי פירות מחוורין לחלה. Es steht hier מחוורין für מחברין, ganz so wie

muss demnach heissen: אלא כר״י [דר״י אמר דברי הכל היא לא כן אמר ר״] כאן וכו׳. Auffallend ist, dass R. Elia Wilna die Stelle in diesem Sinne aufzufassen scheint und dennoch die Worte אלא כר״י emendirt in: כר״י דר״י אמר כאן [דלא], trotzdem es so nahe liegt, dass mit den Worten אלא כר״י nicht auf die Ansicht desselben Demai 22e, sondern auf seinen Ausspruch Challah 58c hingewiesen wird, woraus sich dann die richtige Leseart von selbst ergibt. Die Discussion des Jer. erinnert hier an die Behandlungsweise des Babli. Dass an unserer Stelle die Ansicht R. Jochanans in Bezug auf פטור חלה מדמאי festgehalten wird, wird von den Commentatoren bereits bemerkt[1]).

Peah 16 d umgekehrt מחוור für מחובר steht, was wir lediglich darum bemerken, weil noch in jüngster Zeit in der Hildesheimer'schen Jubelschrift (hebräischer Theil, S. 86) der Versuch gemacht wird, die Stelle in Peah auf eine höchst gezwungene Weise zu erklären, trotzdem durch die Bemerkung Seyrelio's am Rande die Sache erledigt ist. Zum Ueberfluss verweisen wir noch auf Nasir 53 d ומחובר הוא למכות.

[1]) Vgl. Demai 22a אמר ר׳ יוחנן בשעה שנזרו על הדמאי לא נזרו על הדברים הללו אמר ר׳ הושעיה איתת קדשים עליו ואינו נותן לכהן דבר שאינו מתוקן, worauf dann die Differenzen, die sich zwischen beiden Ansichten ergeben, aufgezählt werden in Bezug auf die in der Mischnah genannten Dinge: וחלת ע״ה ע״ד דר״ה בחלת ע״ה היא מתניתא אבל חבר שלקח עיסה מע״ה והפריש חלתה לא ע״ד דר״י היא הדא היא הדא והמדומע ע״ד דר״ה בפירות ע״ה היא מתניתא אבל חבר שלקח פירות מע״ה ונדמעו לא ע״ד דר״י היא הדא היא הדא. Nachdem diese Differenzen bereits erwähnt sind, enthalten die darauf folgenden Worte: מאי נפק מביניהון מאה עולה מתוך מאה ע״ד דר״י חייבת ע״ד דר״ה פטורה eine gewisse sprachliche Unebenheit. R. E. W. will lesen עוד מאי נפק מביניהון, was jedoch mehr wie ein Nothbehelf klingt. Die Schwierigkeit ist nicht so gross, um daraufhin Vermuthungen auszusprechen; jedoch wollen wir eine Möglichkeit nicht unerwähnt lassen. In Bezug auf מדומע könnte nämlich die Frage aufgeworfen werden, ob die angebliche Differenz thatsächlich auch anzunehmen ist, da der Einwand erhoben werden kann, dass die Demaipflicht, welche bereits bestanden hat, durch Vermischung nicht aufhört. Anders verhält es sich in Bezug auf Challa, weil dort angenommen werden kann, dass die Demaipflicht in Bezug auf die abzusondernde חלה nie eingetreten ist, weil der חבר bereits עיסה gekauft hat. Analog wären beide Fälle nur dann, wenn es hiesse: חבר שלקח פירות ועשה עיסה, dem Falle aber von חבר שלקח עיסה ist der Fall von

IV.

Peah V. 1: גדיש שלא לוקט תחתיו כל הנוגעות בארץ הרי הוא של עניים[1], wozu bemerkt wird (ר' מנא [ר' אימי l.] בשם ר"ש בן לקיש

חבר שלקח פירות ונדמעו nicht gleich zu setzen. Es ist daher möglich, dass wenige Worte von סתם גמרא oder Seitens eines Amora ausgefallen sind, des Inhaltes, dass in Bezug auf דמוע R. J. mit R. H. übereinstimmt, worauf dann gesagt wird מאי נפק מביניהון, d. h. wenn in Bezug auf מדומע eine Differenz ausfindig gemacht werden kann, so ist es bei מאה עולה מתוך מאה. In ähnlicher Weise berichtigend ist der Ausdruck מאי נפק מביניהן כלאי הכרם Terumot 43 d: מאי נפק מביניהין.

[1]) Die Mischnah steht in einem gewissen Zusammenhange mit der letzten Mischnah des vorhergehenden Abschnittes, welche von ספק שבולת שבקציר וראשה מניע לקט handelt. Die darauf folgende Mischnah לקמה וכו' wird verschieden erklärt. Nach Maimuni ist die Rede von לקט, während R. S. mit Berufung auf eine Stelle im Sifre der Ansicht ist, dass von שכחה die Rede ist. R. E. W. entscheidet sich für die erstere Auffassung, weil von Mischnah 7 des vorhergehenden IV. Abschnittes, bis zu Mischnah 5 unseres Abschnittes die Bestimmungen über לקט und erst im Folgenden die Bestimmung über שכחה gegeben werden. Uns scheint die Ansicht R. Ss'. einleuchtender, und was den Zusammenhang betrifft, so lässt er sich vielleicht durch die Tosifta erklären. In derselben wird Peah. II, 15 ein zu ספק לקט gehöriger Fall erwähnt: שבולת שבקמה הרי הוא של ב"ה ושבקציר הרי הוא של עניים חציה בקמה וחציה בקציר נוטלה ומשליכה לאחריו שספק לקט לקט. Dieser Fall hätte in unserer Mischnah eigentlich stehen sollen, und an diesen reiht sich naturgemäss das in der Mischnah erwähnte an: שבולת שבקציר וראשה מניע לקמה וכו'. Dadurch, dass Rabbi den Fall der Tosifta weggelassen, gewinnt es den Anschein, als ob שבולת שבקציר וראשה מניע לקמה ganz ohne Zusammenhang dastünde, während es thatsächlich seine Stellung dem absichtlich weggelassenen, in der Tosifta noch erhaltenen Falle verdankt. Beispiele dieser Art wird es wohl mehrere geben, wenn es auch zuweilen schwer ist, die Verbindung nachzuweisen. Als ein naheliegendes Beispiel erwähnen wir Demai VI, 17: המוכר פירות בסוריא ואמר משל ארץ ישראל הן חייב לעשר מעושרין הן נאמן וכו'. Während Mischnah 12 sich an Mischnah 10 dem Inhalte nach anschliesst, unterbricht M. 11 ganz den Zusammenhang. Weder mit der voraufgehenden noch folgenden Mischnah steht die erwähnte Mischnah im Zusammenhang, und auf den ersten Blick gehört sie in den IV. Abschnitt. An die in der Tosifta Terumot II, 10 erwähnte Halacha הרי הן ישראל ונוי שקנו שדה בסוריא כטבל ומעשר שנתערבו זה בזה דברי רבי רשבנ"א חלקו של ישראל חייב וחלקו

דב״ש[1]) [הי״א] א״ל ר״יסא שמענו שהוא פטור ממעשרות ד״ה היא טשום קנס וכב״ה עניים מעשרים ואוכלים. Da der Ausspruch R. Jose's in sich einen Widerspruch enthält, werden die Worte וכב״ה וכו׳ in den Ausspruch R. Imi's versetzt und dem entsprechend gelesen דב״ש היא דאי כב״ה וכו׳

נשל נוי פטור als Bindeglied zu denken, geht wegen der dabei genannten Tannaim nicht an, und ferner weil dieser Fall in der Tosifta selbst sich in einem anderen Zusammenhang findet.

[1]) Vgl. Peah V, I, 1. ב״ש אומרים הבקר לעניים הבקר וב״ה אומרים אינו הבקר עד שיבקיר אף לעשירים כשמיטה. Gelegentlich sei hingewiesen auf die schwierige Stelle, die sich anschliesst an die Controverse zwischen R. Jochanan und R. Simon b. L. הבקר לבהמה אבל לא לאדם לנוים אבל לא לישראל לעשירים אבל לא לעניים ד״ה אין הבקירו הבקר לאדם אבל לא לבהמה לישראל אבל לא לנוים לעניי אותה העיר אבל לא לעניי עיר אחרת פלונתא דר׳י ודר״ל עיד דר׳י הבקר עיד דר״ל אין הבקירו הבקר. Vor allem muss festgestellt werden, um wen es sich bei der angeblichen Differenz zwischen R. J. und R. S. b. L. handelt. Dass es sich nicht um ב״ש handelt, wie Frankel und Andere erklären, liegt auf der Hand, denn wie sollte wohl R. S. b. L. der Ansicht sein, dass nach ב״ש — הבקר לאדם אבל לא לבהמה לישראל אבל לא לנוים אין הבקירו הבקר, wenn selbst הבקר für den engeren Kreis von לעניים אבל לא לעשירים als הבקר gilt? Es ist demnach die Rede von ב״ה. Nun handelt es sich um die Worte: לעניי אותה העיר אבל לא לעניי עיר אחרת. R. E. W. will lesen: לאותה עיר אבל לא לעיר אחרת; aber man sieht nicht ein, warum dieser Fall abhängig sein sollte davon, ob man mit R. J. erklärt מעמיהו דב״ש לעני ולנר תעזוב וכו׳ oder mit R. S. b. L., von שמיטה ausgehend, annimmt מעמייה דב״ה תשמטנה ומ״ה ת״ל ונטשתה וכו׳. Wir glauben, dass לעניי אותה ד״ה אין הבקירו הבקר hinaufgehört vor העיר אבל לא לעניי עיר אחרת, so dass in 4 Fällen sowohl nach der Interpretation R. J's wie der des R. S. b. L. die Herrenloserklärung keine Gültigkeit hat selbst nach ב״ש, um wie viel weniger nach ב״ה. Anders in den zwei Fällen לאדם אבל לא לבהמה לישראל אבל לנוים. R. J. macht zur Grundstelle לקט, von der sowohl ב״ש als auch ב״ה ihre beiderseitigen Ansichten ableiten. Während für ב״ש — לקט Massstab ist, folgert ב״ה aus dem beigefügten אותם, dass der Kreis von הבקר erweitert werden muss, nämlich, לעניים ולעשירים, aber darüber hinaus nicht. Nach R. S. b. L. hingegen ist die Grundstelle מעמייהו דב״ה ונטשתה — שמיטה, woraus selbstverständlich folgt, dass לאדם אבל לא לבהמה לישראל אבל לא לנוים אין הבקירו הבקר, weil eben bei שמיטה — הבקר uneingeschränkt war. Für die Richtigkeit der vorgenommenen Emendation spricht die Tosifta Peah III, 1 מודים ב״ש וב״ה שאם הבקיר לאדם ולא לבהמה לישראל ולא לנוים שזה הפקר. Die Tosifta ist im Sinne R. J's.

So Frankel und Andere. Allein diese Emendation ist offenbar unzutreffend, da in der Befreiung der Armen vom Zehnten keine Verschärfung der Strafe für den Feldeigenthümer liegt. Es muss vielmehr heissen: אר״י [שמענו שהוא לעניים] שמענו וכו׳ d. i. aus der Mischnah ergibt sich, dass es den Armen gehört, ergibt sich dann aber auch, dass die Armen vom Zehnten befreit sind, weshalb dieselbe auch der Ansicht von ב״ה entsprechen kann. Für die Richtigkeit dieser Emendation spricht die Geläufigkeit dieser Ausdrucksweise im Munde R. Jose's, vgl. Bikkurim 63d: א״ר יוסי שמעינן פירות הרעים חייבין במעשרות שמעינן פירות הרעים חייבין בבכורים Peah 17c: אר״י שמעינן שוק וגורן שני מינין [שמעינן] לח ויבש שני מינין Schebiit 37b: אר״י שמעינן שעושין מהן מלוגמא לאדם ושמעינן שמותר לסוחטן וכו׳ [l. שמעינן]. Die Bedeutung der genannten Ausdrucksweise kann auch einigermassen als Fingerzeig dienen für die richtige Auffassung der schwierigen Stelle Ketubbot 28b: (ר׳ מנא בעא קומי ר׳ יוסי הגע עצמך וכו׳ א״ל שמענו שנותן לאביה[1]. Anst. א״ל ר״י ist wahrscheinlich אר״י zu lesen.

V.

Terumot IV. 2 מי שהיה פירותיו במגורה ונתן סאה לבן לוי וסאה לעני מפריש עוד ח׳ סאין ואוכלן דברי ר׳ מאיר וחכ״א אינן מפריש אלא לפי חשבון, wozu in der Gem. bemerkt wird: רבי אלעזר בשם ר׳ הושעיה עשו אותו כפועל שאינו מאמין לבעל הבית vgl. die Parallelstelle Demai 26b. Es ist seltsam, wie verschieden die Mischnah erklärt wird. Nach einer Erklärung, zu der ein Missverständniss des Jer. Veranlassung gegeben, redet die Mischnah von פועל, siehe das Nähere bei R. S., und dieser Erklärung folgt Frankel in seinem Commentar Demai a. a. O. Eine andere Erklärung geht von der Tosifta aus, welche lautet: מי שהיו פירותיו במגורה נותן [l. ונתן] סאה לבן לוי וסאה לעני מפריש ח׳ סאין ואוכלן בין שהיתה אותה סאה קיימת בין שלא היתה אותה סאה קיימת מפריש׳ עליהן והולך וחכ״א אם היתה סאה קיימת מפריש עליה והולך מפריש Demnach wird erklärt ואם לאו אינו מפריש אלא לפי חשבון לפי חשבון bedeute entsprechend dem Quantum, das von den 2 Seah noch vorhanden ist, siehe das Nähere bei Maimuni. Allein ואם לאו וכו׳ bedeutet einfach genommen, nicht: wenn bloss ein Theil noch vorhanden ist, sondern wenn nichts vorhanden.

---

[1]) Nachträglich finde ich, dass bereits פ״מ unsere Stelle in fragendem Sinn auffasst, ohne jedoch den Text weiter zu berichtigen. Mit Rücksicht auf die beigebrachten Parallelstellen liess ich Obiges stehen.

Ausserdem hebt ja die Mischnah den in der Tosifta gemachten Unterschied nicht hervor, so dass לפי חשבון sich nicht darauf beziehen kann. Uns scheint der Sinn der Mischnah einfach folgender zu sein. Was zunächst R. Meir betrifft, so entspricht seine Ansicht dem bekannten Princip von בורר und der von ihm in der vorhergehenden Mischnah vertretenen Ansicht: המפריש מקצת תרומה ומעשרות וכו' ר"מ אומר אף מוציא הוא לת"א תרומה ומעשרות, das ist: wie wir dort annehmen כל המבל עלה בידו, so hier כל החולין עלו בידו. Die Mischnah setzt stillschweigend voraus, dass der Zehent nicht mehr da ist, denn im anderen Falle betrachtet sie es als selbstverständlich, dass man beliebige 8 סאין als חולין bestimmen kann zu den zugehörigen zwei Seah מעשר. Die Ansicht der חכמים geht jedoch wie in der vorhergehenden Mischnah dahin, dass der ganze כרי gleichmässig als מתוקן anzusehen ist, so dass von dem Quantum, welches nach R. M. als מתוקן angesehen werden kann, nur ein Theil genommen werden darf, nach Berechnung des Verhältnisses, in welchem 8 zum Ganzen steht. Beispielsweise, um eine runde Zahl zu erhalten, wenn im Ganzen 18 סאה vorhanden und bloss 2 abgesondert wurden, dürfen bloss 4, ebenso bei 82, bloss der zehnte Theil von acht $= {}^{8}/_{10}$ als מתוקן genommen werden. Es lassen sich gegen diese Ansicht der חכמים Einwände erheben; denn wenn sie בורר nicht gelten lassen, so dass wir auf Grund derselben annehmen könnten, beliebige 8 סאה die wir herausheben, seien ursprünglich dazu bestimmt gewesen, warum lassen sie gewissermassen בורר in Bezug auf einen Bruchtheil von 8 gelten? Doch darauf lässt sich erwidern, dass im Sinne der חכמים dies vielleicht nicht mehr בורר heisst, weil in diesem Procentsatz der ganze כרי verzehntet ist. Eine Analogie dafür könnte man vielleicht finden in Tosifta Demai VI. 11 זה הביא שהרי שבלין משלו וזה הביא שהרי שבלין משלו וכו' אחד מעשר ואחד אינו מעשר מעשר את שלו ואי וחצי חלק חברו דמאי, wobei gleichfalls nicht angenommen wird, dass beide Theile vollständig umgetauscht wurden. Allein der Fall liegt insofern anders, als dort beide Theile ursprünglich geschieden waren, und dort weniger בורר in Batracht kommt als vielmehr die Annahme, dass beide gleichmässig vermengt und so jeder die Hälfte vom Theile des Anderen erhalten hat. Nichtsdestoweniger scheint der einfache Wortsinn die obige Erklärung der Mischnah zu rechtfertigen[1]). Was die Worte עשו

[1]) Vielleicht lässt sich die Ansicht der Weisen folgendermassen

אותו כפועל שאינו מאמין לבי׳ betrifft, so liegt auch in dem Wortlaute nicht, dass von פועל die Rede ist, sondern dass das Verzehnten in gleicher Weise geschieht, wobei nicht zu übersehen ist, dass bei פועל von Demai die Rede ist, mit welchem man es in jeder Beziehung leichter nahm.

VI.

Peah: 20d: אמר ר׳ בון בר חייא נאמן בן לוי לומר מעשר ברור הוא לפוטרו מן השני אבל באומר ניתן לי או באומר משלו הן אינן נאמנין דו מתניתא אינן נאמנין אל על דבר שכן דרך בני אדם נוהגין כן. Es ist klar, das דו מתניתא ein Beweis ist für das Vorhergehende[1]), während Frankel es seltsamer Weise so auffasst wie ein Anführungszeichen der Mischnah — etwa wie אמר מר oder נופא — und zum Folgenden zieht. Was die Stelle besagt, ist nicht klar. Nach einer Erklärung soll מ׳ ברור הוא bedeuten: ראיתי שהופרש, und im Gegensatz dazu ניתן לי, dass die Absonderung in Abwesenheit des Leviten geschah; und der Beweis aus der Mischnah hat zur Voraussetzung, dass die Absonderung gewöhnlich in Gegenwart des Leviten geschah. Man kann die Richtigkeit dieser Erklärung bezweifeln, weil

---

formuliren: Es dürfen nicht acht genommen werden, weil acht mehrere Mal im Ganzen enthalten ist, und von jeder Acht gleichmässig der entsprechende Bruchtheil genommen werden müsste — eine Forderung, welche in Wirklichkeit nicht erfüllt werden kann. Denn gleichviel, ob er aus einer oder mehreren Stellen heraushebt, das Resultat ist dasselbe, dass er acht als מתוקן und den Rest als טבל ansieht. Wird jedoch vom Ganzen nur soviel genommen, als er nach Berechnung von jeder Acht hätte nehmen dürfen, so ist die Vielheit gleichsam aufgehoben, da vom Ganzen nur soviel herausgehoben wird, wie der Procentsatz von einer Acht beträgt.

[1]) Beispiele anzuführen ist überflüssig; wir verweisen auf Ketubbot 34c אמר ר׳ יוסי בשלא מצאו שומן וכו׳ דו מתניתא und das. 33b: אמר ר׳ יונה והיא שעשת אפיטרופא בחיי בעלה וכו׳ דו מתניתא und berichtigen bei dieser Gelegenheit, dass es dort anstatt ר״י ור׳ יוסי תריהון אמרין לא סוף דבר בנכסים שנשתלטה בחיי בעלה אלא אפילו נכסים שנשתלטה לא סוף בהן לאחר מיתה בעלה אין היורשין משביעין אותה heissen muss: דבר בנכסים שנשתלטה בהן לאחר מיתת בעלה אלא אפילו נכסים שנשתלטה בהן בחיי בעלה יורשין משביעין אותה, und zwar ist der Ausspruch zu beziehen auf den Fall der Mischnah, in welchem es heisst: יורשין משביעין אותה, wodurch viele Schwierigkeiten beseitigt sind.

erstens der Gegensatz durch ניתן לי nicht richtig ausgedrückt zu sein scheint, und weil es zweitens fraglich ist, ob wirklich die Sitte so war, wie hier vorausgesetzt wird. Warum sollte dies gerade bei מ״ר und nicht auch bei מ״ע Sitte gewesen sein? Angenommen, dass es auch von מ״ע gilt — wogegen freilich Chullin 131a — warum wird der Ausspruch bloss in Bezug auf מ״ר gemacht? Ausserdem werden denn bloss die Leviten den Zehnten bekommen haben, die bei der Absonderung zugegen waren? Wir glauben ברור הוא מעשר bedeutet מ״ר von welchem er selbst, nämlich der Levite, תרומת מעשר abgesondert, behauptet er jedoch ניתן לי, d. h. es sei ihm bereits als מתוקן gegeben worden, so findet er keinen Glauben. Darauf bezieht sich der Beweis aus der Mischnah: אינן נאמנין אל על דבר שכן דרך בני אדם נוהגין כן, denn es war nicht üblich, dass der ב״ה das תרומת מעשר absondere.

VII.

Kilajim 27b ר״י ר״א בשם כהנא דר׳ אלעזר היא משום חוקים שחקקתי (בעולמי מעתה אסור) לאדם הראשון ר׳ יוסי בשם ר׳ הילא ד״ה הוא משום חוקים שחקקתי בעולמי מעתה אסור וכו׳ Die von uns eingeklammerten Worte sind zu streichen, weil keine Frage vorliegt.

Anlage des Jad Hachasaka.

Von Rabbiner Dr. **Bernhard Ziemlich.**

Vorbemerkung.

Die nachfolgende Abhandlung ist meiner im J. 1875 preisgekrönten Arbeit über die vom Director Frankel gestellte Frage entnommen: „Plan und Anlage des Jad Hachasaka von Moses Maimonides, und welche Werke hat er demselben als grundlegend vorangeschickt?“

Diese Schrift ist unter den Augen des verewigten Lehrers entstanden. Ich hatte damals das Glück sein Hausgenosse zu sein, habe die Beantwortung der Preisfrage auf seine Anregung unternommen und ihm von den Ergebnissen meiner einschlägigen Quellenstudien bei Tischgesprächen und Spaziergängen Mittheilung gemacht. Dass Frankel diesen Ergebnissen zugestimmt, beweist das aus seiner Feder geflossene Urtheil über die Arbeit (s. Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars „Fränckel'sche Stiftung“, Breslau 1876, S. X).

Frankel war es bei dieser Frage eine wahre Herzenssache, Beweise dafür erbracht zu sehen, dass Mai-

monides mit seinem J. H. keineswegs — wie ihm in alter und neuer Zeit vorgeworfen wurde — das Talmudstudium überflüssig machen wollte. Dieser apologetischen Aufgabe ist das erste Kapitel meiner Arbeit: „Plan des Jad Hachasaka", dessen Veröffentlichung ich mir vorbehalte, gewidmet. Das 2. Kapitel: „Anlage des Jad Hachasaka," in welchem ich zum Theil den Forschungen des Meisters folge, die er uns, seinen Schülern, in seinen Vorlesungen „über Architektonik des J. H." mitgetheilt, (s. S. 330. Anm. 2) möge hier in diesen seiner Hundertjahrfeier gewidmeten Blättern einen Platz finden.

Der Jad Hachasaka giebt sich als Gesetzescodex, indem er nur Resultate feststellt ohne Beweisführung, ohne Discussion, ohne Quellenangabe. Man meint die Paragraphen der römischen leges oder eines modernen Gesetzbuches zu lesen, so knapp und geschlossen sind die nackten Normen hingestellt. Maimuni hatte aber auch die Form, in welcher ein Codex zu gestalten sei, wohl erwogen. Er macht eine strenge Unterscheidung zwischen Commentar und Codex. Seine Ansicht hierüber setzte er in einer Polemik gegen Pinchas ben Meschullam auseinander, der durch seinen Vorwurf M. zu der Verwahrung veranlasste, als wolle er das Studium des Talmud aufheben. Pinchas hatte zugleich die Anlage des Jad Hachasaka getadelt. Er rügt an dem Codex, dass die darin aufgestellten Halachoth nicht motivirt, die Quellen nicht angegeben, die Autoren nicht namhaft gemacht werden, Vorwürfe, die gleichzeitig von Abraham ben David in einer geharnischten Hassagah[1]), später von R. Mose aus Coçuy[2]), Ascheri[3]), Salomo Lurja[4]) bis auf unsere Zeit herab[5]) erhoben wurden. M. rechtfertigte dem Pinchas gegenüber sein Verfahren in folgender Weise:

„Wisse", schreibt M. an Pinchas, „wisse, mein Herr und Freund, wer ein Werk verfasst, sei es in Betreff der Thora oder der anderen Wissenschaften, möge der Verfasser den alten Heiden, den Männern irgend einer Wis-

---

[1]) Hassagot zu Maimuni's Einleitung zum Jad Hachasaka.
[2]) Einleitung zum סמ"ג.
[3]) Responsen XXXI, 68.
[4]) Einleitung zum ים של שלמה.
[5]) Luzzatto im כרם חמד Jg. III, IV. H. Gross, R. Abraham b. David aus Posquières" in der Monatsschrift Jg. XXIII. u. A. m.

senschaft oder der Medicin angehören, schlägt eine von beiden Methoden ein: die Methode der Codificirung oder die der Commentirung. Erstere besteht darin, die festen Normen allein hinzustellen, ohne Einwurf und Rechtfertigung, ohne irgend welchen Beweis, so wie es R. Jehuda der Heilige in dem Codex der Mischna gethan; der Letztern liegt es ob, die richtigen Normen anzuführen, wie die abweichenden Meinungen, die Einwendungen gegen alle Punkte, wie ihre Rechtfertigung, den Beweis, dass dies wahr, jenes falsch, dies einleuchtend, jenes dunkel sei. In dieser Weise verfährt der Talmud, denn er ist ein Commentar zur Mischna. Ich aber wollte keinen Commentar, sondern einen Codex nach Art der Mischna schreiben"[1]). M. sucht hierauf die Ausstellungen des Pinchas im Einzelnen zu widerlegen. Wenn er keinen Autor anführe, so sei er nur dem Beispiele R. Jehuda des Heiligen gefolgt, der die von ihm als endgiltige Norm anerkannte Halacha anonym (als סתם משנה) hinstellt. Nur wenn er über eine Meinungsverschiedenheit zu keiner festen Entscheidung gelangen konnte, und Manche der einen Ansicht, Andere der entgegengesetzten folgten, führt R. Jehuda beide Meinungen mit Namhaftmachung ihrer Autoren an, es den Spätern überlassend, die endgiltige Norm festzustellen. Für ihn (Maimuni) jedoch sei dieser Fall gar nicht eingetreten, denn der Talmud setze die endgiltigen Normen entweder ausdrücklich fest oder gebe allgemeine Regeln an, nach welchen dieselben zu ermitteln seien. — Dass der Mangel der Quellenangabe im Jad Hachasaka für das Studium desselben sehr nachtheilig sei, giebt M. zu und gesteht offen ein, dass er zuweilen selber die Quellen nicht anzugeben wisse, aus denen er die Normen geschöpft habe. Daher nahm er sich auch vor, eine Quellenangabe als besonderes Buch erscheinen zu lassen, sie aber nicht seinem Jad Hachasaka einzufügen, weil eben die Quellenangabe in einen Codex nicht hinein gehört[2]).

Hätte M. bereits feststehende und allgemein anerkannte Resultate zusammengestellt, so wäre gegen sein Verfahren nichts einzuwenden gewesen. Allein M. hatte nicht fertige Normen vor sich, sondern er selbst musste erst

[1]) קובץ תשובות הרמב"ם (Leipzig) Resp. 140.
[2]) Das.

über widerstreitende Meinungen die Entscheidung treffen, und hierbei konnte man mit Recht eine ausreichende Motivirung von ihm verlangen. Die Vergleichung seines Verfahrens mit dem des R. Jehuda ist nicht ganz zutreffend. Dieser hatte seine Entscheidungen nach Maimuni's eigenen Ausführungen[1]) mit einem Kongresse gelehrter Männer, (רבי וביתּ דינו) — so zu sagen — auf parlamentarischem Wege, vereinbart, darum fanden seine Sätze — auch unmotivirt — unbedingte Anerkennung. M. hingegen traf seine gesetzgebenden Entscheidungen selbständig, gewissermassen aus eigener Machtvollkommenheit. Zwar giebt der Talmud — wie M. sich zu rechtfertigen sucht — für die Fixirung der Halacha gewisse, unverrückbare Grundsätze an[2]), allein dieselben reichen für die ganze Halacha bei weitem nicht aus. M. war also gezwungen, die von den Gaonim aufgestellten Regeln, über die noch Meinungsverschiedenheit herrschte, zu Hülfe zu nehmen, oder sich solche selbstständig zu bilden, die aber von Andern ebenfalls bestritten wurden[3]). Ferner lassen viele Stellen im Talmud verschiedene Deutungen zu, und je nach der Auffassung muss sich auch die Feststellung der Halacha richten. In solchen Fällen trägt aber die festgestellte Norm vollends das Gepräge der Subjectivität an sich und kann ohne Begründung auf allgemeine Geltung keinen Anspruch machen. M. hatte wohl Recht aus seinem Codex jede Beweisführung auszuschliessen, denn diese kommt in der That einem solchen Werke nicht zu, aber er hatte Unrecht, sie deshalb für ganz überflüssig zu halten; und, wie er die Nothwendigkeit er-

---

[1]) S. M's allgemeine Einleitung zum סירוש המשניות (S. Seraim).

[2]) z. B.: הלכה כרבה נגד רב יוסף, הלכה כר' יוחנן לגבי ריש לקיש, הלכה כרבא נגד אביי בר מיעל׳ לנים, הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני בר משלשה דברים Vgl. hierüber ausführlich יד מלאכי I. Theil.

[3]) M. betrachtet die angenommene Voraussetzung (אם תמצא לומר) als thatsächliche Entscheidung, und ungelöste Fragen (בעיא דלא אפשיטא) entscheidet er bei biblischen Gesetzen in erschwerendem, bei rabbinischen in erleichterndem Sinne. Diese, sowie die erstere Regel, die schon von den Geonim aufgestellt wurde (vgl. Ascheri zu Kidduschin Abschn. I, Ziff. 7) bekämpft Abraham ben David (vgl. Gross in Monatsschrift 23, 78). Ferner nimmt M. von zwei anonymen, widerstreitenden Referaten (שתי לשונות) das vom Talmud zuerst angeführte als normirend an; vgl. ה׳ שופר I. 5 ה׳ סוכה I. 8. R'Isaak Gi‹t hingegen richtet sich nach dem zuletzt stehenden Referat. Vgl. hierüber ausführlich Ascheri zu Rosch ha-Schana, Abschnitt III, Ziff. 5.

kannte, für die Quellen des Jad Hachasaka ein besonderes Buch zu verfassen, ebenso hätte er einsehen müssen, dass es neben dem Jad Hachasaka noch eines Werkes bedürfe, das die ausführlichen Motivirungen zu demselben enthielte. Diesen Bedürfnissen suchten denn auch Vidal de Tolosa (am Anfange des 14 Jh.), ein Schüler des Salomo ben Aderet, in seinem tief angelegten מגיד משנה[1]) und Josef Karo in seinem כסף משנה[2]) abzuhelfen, indem sie die einzelnen Paragraphen des J. H. mit Quellenangaben und Motivirungen begleiteten.

Indess hat M. seine Regel, die der endgiltigen Norm entgegenstehenden Ansichten zu ignoriren, nur bei der talmud. Halacha streng durchgeführt, weicht aber von derselben den späteren Autoren gegenüber öfters ab. So werden die Meinungen der Geonim — allerdings nur unter dieser Collectivbezeichnung — angeführt, zumeist aber nur da, wo er sie — zuweilen mit harten Worten — bekämpft[3]) und nur in wenigen Fällen, wo sie seine Zustimmung erhalten[4]). Ferner pflegt M. die Entscheidungen des Joseph ben Meïr Ibn-Migasch und namentlich dessen Lehrers Alfassi unter der allgemeinen Bezeichnung „meine Lehrer" anzuführen[5]); zuweilen werden auch sie von ihm bekämpft[6]). Endlich hat M. seine persönlichen Meinungen oder

---

[1]) Dieser Commentar ist bloss zu 6 Büchern des Jad Hachasaka vorhanden, und zwar: ספר זמנים, נשים, קדושה, נזיקין, קנין, משפטים.

[2]) Dieses Werk ist als Vorläufer zu seinen grossen codificatorischen Arbeiten zu betrachten, in denen er die Mängel des Jad Hachasaka zu vermeiden wusste, indem sein Schulchan Aruch nur die nackten Normen — nach dem Vorgange Maimunis — zusammenstellt, zu denen die Quellen und Motivirungen in seinem Bet-Josef, der sich zugleich als Commentar zum Tur giebt, nachzuschlagen sind.

[3]) Vgl. ה' גירושין X, 19: הורו מקצת גאונים . . . זכל הדברים האלה רחוקים הם בעיני עד מאוד מדהכי הוראה. — ה' מלוה ולוה פ"ו, ה"ח: הורו מקצת גאונים . . . ולא ירדו לעומק הדבר ולפיכך נתקשו להן דברי חכמי הגמרא. Vgl. ferner ה' מאכלות אסורות VI, 14, XIV, 14 — X, 15 ה' מלוה ולוה IV, 13, XV, 2 u. A. m.

[4]) Vgl. ה' מלוה ולוה XI, 11: כבר תקנו גאונים . . . וסייג גדול עשו בדבר, vgl. ferner ה' מאכלות אסורות VI, 18. ה' אישות XI, 16 XVI, 7.

[5]) ה' שאלה ופקדון V, 6 wird ausdrücklich auf Beide hingewiesen: וכזה הורו רבותי הרב רבי יוסף הלוי ורבו ז"ל Keiner von Beiden war wirklicher Lehrer Maimuni's; sondern der Vater M's war wohl ein Schüler des R. Joseph ha-Lewi. רבותי ist also nur als Ehrentitel aufzufassen.

[6]) Vgl. ה' אישות V, 15. ופרשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשומען, vgl. ferner ה' מלוה ולוה VI, 3, 7. Auch seinem Vater opponirt M. an einer Stelle ה' שחיטה XI, 10: ואבא מרי מן האסורין ואני מן המתירין.

die neuen Normen, die er, an das im Talmud Gegebene anknüpfend, selbstständig ableitete, als solche gekennzeichnet durch Vorsetzung der Worte ראה כי oder ונראה לי[1]). Wo diese Worte nicht angegeben sind, da hat M. immer aus einer fremden Quelle geschöpft, selbst wenn wir sie nicht aufzufinden vermögen[2]).

Der Jad Hachasaka ist in neuhebräischer Sprache abgefasst. Die Sprache der Bibel schien Maimuni — wie er selber auseinandersetzt[3]) — zur Darstellung der hal. Materien nicht ausreichend, der talmudische Dialekt hingegen nicht Allen geläufig genug; und viele in demselben vorkommende Fremdwörter sind selbst für den Kundigen unverständlich. Daher wählte er das Neuhebräische, die Sprache der Mischna, deren Kenntnis er bei den Meisten voraussetzen durfte. M. zeigt aber auch eine seltene Meisterschaft in der Handhabung dieser Sprache. Wahrhaft künstlerisch ist die Prägnanz seiner Darstellung, da er auch hierin bemüht ist, den Anforderungen eines Codex gerecht zu werden. Schon durch die Wahl des Ausdruckes, durch die Construction des Satzes weiss M. oft eine ganze Halacha anzudeuten. Darum kann der volle Sinn der Maimuni'schen Sätze, so leicht und fasslich sie auch auf den ersten Blick erscheinen, erst durch tieferes Eingehen auf dieselben und namentlich durch vorausgegangenes Quellenstudium erfasst werden. Dem Wortlaute der Mischna schliesst sich M. in der Regel so treu an, dass die Commentatoren bei jeder Veränderung des Mischnatextes nach der Ursache derselben forschen. Bei näherer Betrachtung findet man in der That, dass diese Abweichung vom Wortlaute der Mischna keine zufällige, vielmehr eine wohlberechnete sei, deren Motiv nicht aus dem Texte der Mischna, sondern oft erst aus weitläufigen Discussionen des Talmud erhellt[4]). Ebenso pflegt M. durch

---

[1]) Vgl. ה' אישות IV, 19. VII, 16. ה' מאכלות אסורות III, 7. ה' מכירה XIII, 11. ה' כלאים I, 14 u. A. m.

[2]) So die Halacha, dass ein Pilegesch einem Privatmanne nicht gestattet sei ה' מלכים IV, 4; vgl. Frankel's Grundlinien des mos. talm. Eherechts S. 8, Anm. 9.

[3]) Einleitung zum ספר המצות.

[4]) Die Mischna Chullin 59a lautet: ואלו הן קשקשין הקבועין בו. Im J. H. ה' מאכלות אסורות heisst es: וקשקשת היא הדבוכה בכל גופו. M. wollte andeuten, dass eine קשקשת sich von der Haut des Fisches ablösen lassen müsse; ist sie aber mit derselben unzertrennlich verbunden, so kann sie nicht als קשקשת im biblischen Sinne betrachtet werden. Darum wählte

eine geschickte Wendung das im Talmud Getrennte und doch Zusammengehörige künstlich zu verweben[1]).

Den Text des Talmud unterwarf Maimonides — was für seine halachischen Feststellungen von grossem Einflusse sein musste — einer strengen Kritik und war bemüht die richtigen Lesarten herzustellen. Es war ihm gelungen in Egypten einen Theil eines Talmudexemplars aus dem siebenten Jahrhundert ausfindig zu machen, das, nach damaliger Art, auf Pergament geschrieben war[2]). Oefters weist er den Geonim falsche Lesarten nach, denen er entgegenhält, dass er viel ältere Texte verglichen habe[3]). Darum ist der Jad Hachasaka für die Textkritik des Talmud von der grössten Wichtigkeit. Ein grosser Theil der Einwendungen des R'Abraham ben David lässt sich auf die Verschiedenheit der Texte zurückführen[4]), in welchen Fällen das Recht wohl auf Maimunis Seite sein dürfte. Ebenso hat M. zur Feststellung der masor. Abtheilungen im Pentateuch die zweitälteste Handschrift benützt[5]), es ist dies die berühmte zum Muttercodex gewordene

---

M. den Ausdruk דבק, weil derselbe eine lose Verbindung bedeutet, קבע hingegen als enges, unzertrennliches Anschliessen — was M. eben verneinen will — ausgelegt werden könnte. מניד משנה bemerkt hierzu: ולהודיענו זה שנה רבינו לשון המשנה וכתב הדבוקה בכל נוסחו. Bechoroth 7b heisst es in der Mischna: דג טמא ש ב ל ע דג טהור מותר באכילה ושהור שבלע דג טמא אסור באכילה M. das. I, 5 verändert den Wortlaut der Mischna durch seine Fassung: דג טמא ש נ מ צ א ב מ ע י ד נ טהור אסור, ודג טהור הנמצא במעי דג טמא מותר womit M. andeuten will, dass man nicht gesehen haben muss, wie ein Fisch den andern verschlungen hat — wie im Talmud anfangs angenommen wird — sondern, dass man sich bloss durch Untersuchung der Eingeweide überzeugen kann, ob eine fremdartige Gattung sich darin befindet. Auch hier bemerkt מ"מ: ולזה כתב רבינו דג טהור הנמצא במעי דג טמא ולא כתב לשון המשנה.

[1]) Vgl. ה' שופר II, 8, wo M. die Mischna, Rosch Haschana 29a mit der hierzu gehörigen Boraitha 30a verbindet, was Joseph Caro mit den Worten hervorhebt: ורבינו כלל לשון המשנה ולשון הברייתא בלשונו vgl. ferner ה' שופר III, 9 u. מ"מ daselbst.

[2]) ה' מלוה ולוה XV, 2: והגיע לידי במצרים מקצת נסרא ישנה כתוב על הגויל כמו שהיו כותבין קודם לזמן הזה בקרוב חמש מאות שנה.

[3]) ה' אישות XI, 13: יש נאונים שהורו . . . . ואין דרך הגמרא מראה דבר זה ושעות היה בנסחאות שלהם, וכבר בדקתי על ספרים רבים וקדמונים ומצאתי שהדבר כמו שבארנו.

[4]) Vgl. Gross a. a. O. S. 81.

[5]) ה' ספר תורה VIII, 4 וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה מסנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיה שעמים רבות כמו שהעתיקו. ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו.

Handschrift von Aron ben Mose ben Ascher (befindet sich in Aleppo), schon um 1010 nach Jerusalem gebracht[1]).

Eine gleiche Umsicht und Sorgfalt bekundet M. auf dem ganzen Gebiete der Halacha; da giebt es keinen Theil derselben, der ihm nicht wichtig genug erschiene, ihn mit gewohnter Gründlichkeit zu behandeln[2]). Zwar scheint zuweilen manche im Talmud angeführte Halacha auf den ersten Blick zu fehlen, allein bei näherer Betrachtung finden wir sie in einer andern angeführten Halacha implicite enthalten. So z. B., wenn im Talmud mehrere Halachabestimmungen vorkommen, die so geartet sind, dass aus einer derselben die andere (mittelst Analogie oder קל וחומר) geschlossen werden kann, dann wird nur die eine angeführt[3]). Ebenso wenn im Talmud mehrere Fragen durch ein אם תמצא לומר verbunden werden, wobei dann die nachfolgende Frage die Lösung der vorhergehenden voraussetzt, nimmt M. bloss die Norm auf, die sich aus der letzten Frage ergiebt, aus der sich dann die der übrigen deduciren lässt[4]). Wenn wir aber doch hie und da eine im Talmud angegebene Halacha im Jad Hachasaka gänzlich vermissen, so scheint sie auch dann nicht übersehen zu sein, sondern ist wohl aus gutem Grunde übergangen worden, so wenn das vom Talmud Gesagte etwas Selbstverständliches enthält[5]), wenn ein abstracter Fall aufgestellt

---

[1]) Vgl. über dieselbe Graetz Monatsschrift 1871. S. 52.

[2]) Rabed findet diese zuweilen peinlich und übertrieben und geht sogar so weit, sie in abfälliger Weise zu rügen: Hassagot zu ה' איסורי ביאה IV, 16: כמה יניעות ינע בחנם; das. IX, בזה הענין אינו כי אם לדג הרבה ויניעת בשר.

[3]) Rosch ha-Schanah 28a: אטר רבא, המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע — לו תקיעה של מצוה המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה ה' שופר I, 3 führt M. nur letztere Halacha an, was מ"מ folgendermassen motivirt: ורבינו הזכיר החלק הב' וכל שכן החלק הא'. Vgl. ferner ה' סוכה I, 4 u. מ"מ z. St.

[4]) In Horajoth 3a kommen folgende 4 durch ein אם תמצא לומר verbundene Fragen vor: 1) איבעי להו, הורו ב"ד חלב מותר ועשו מיעוט הקהל וחזרו ב"ד בהן והורו ועשו מיעוט אחר מהו מצטרף או לא מצטרף? 2) מיעוט בחלב שעל גבי הקבה ומיעוט בחזה שעל גבי דקין מהו? 3) מיעוט בחלב ומיעוט בדם מהו? 4) מיעוט בחלב ומיעוט בעיז מהו? — ה' שגגות XIII, 4 stellt M. nur die Norm auf, die sich aus der letzten Frage ergiebt; die der übrigen kann aus dieser gefolgert werden.

[5]) So werden Aboda sara 39a Mittel angegeben, durch welche man auch die feinsten Schuppen der Fische erkennen kann, indem man nämlich die Fische in ein Tuch wickelt oder in ein mit Wasser gefülltes Gefäss legt. Diese Erkennungsmittel, welche vom רשב"א und טור an-

wird, der in Wirklichkeit niemals vorkommt[1]), oder wenn eine Halacha auf Aberglauben beruht[2]).

Was die Anordnung des ungeheuern Stoffes betrifft, ging Maimonides auch hier seine eigenen Wege. Die Vorgänger Maimuni's, welche die ganze praktische Halacha zu systematisiren suchten, haben in ihren Compendien keine selbstständige Anordnung getroffen, sondern sich an einen bereits gegebenen Leitfaden gehalten. Sie richteten sich entweder nach der Reihenfolge der bibl. Gebote und gruppirten um jedes Gebot die zu demselben gehörigen hal. Bestimmungen oder sie hielten sich an die Reihenfolge der Mischna mit Uebergehung derjenigen Traktate, die keine praktische Bedeutung haben. Ersteres that R'Achai in seinen Scheëltot, Letzteres R. Simon aus Kahira in seinen Halachot Gedolot und Alfassi in seinen Halachot. Keiner der beiden Wege konnte Maimuni genügen[3]). Obwohl er in der Mischna eine genaue logische Folgerichtigkeit annimmt[4]), konnte er sie doch nicht zur Richtschnur wählen, weil sich dies mit seinem Plane nicht vereinbaren liess.

Wie wir bereits an anderer Stelle ausgeführt haben, war es in erster Reihe Maimuni's Absicht, die auch nach der Tempelzerstörung geltende Halacha in ihren Endresultaten darzustellen, um jedem sich etwa in der Praxis ergebenden Irrthume vorzubeugen. Die Systematisirung der Halacha hingegen, welche keine praktische Anwendung mehr findet und nur theoretisches Interesse bieten kann, stand ihm erst in zweiter Linie. Daher hält M. beide Theile der Halacha so viel als möglich aus-

---

geführt werden, übergeht M. mit Stillschweigen, was מ"ם zu ה' מ"א I, 24 mit den Worten rechtfertigt: ולרוב פשיטות זה לא כתבו רבינו.

[1]) In Rosch ha-Schanah 28a werden folgende Fragen ventilirt: שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת תקיעה על שפת הבור יצא, מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר, ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר לא יצא. Im Jad Hachasaka sind diese Fälle nicht aufgenommen, ebensowenig bei Alfassi, wozu R' Nissim bemerkt: והרב אלפס ז"ל השמיטה לפי שהוא דבר שאינו מצוי. Alfassi ist indessen in dieser Beziehung weiter gegangen als M. indem er manche Normen, die dieser anführt, in seinen Halachot übergeht. Vgl. ה' סוכה IV, 14 מ"ם: ובהלכות לא נזכרו דינין אלו לפי שאינן מצויין.

[2]) Vgl. Sabbath 151 b.

[3]) Ich habe hier Manches aus den Vorlesungen des Herrn Director Frankel „über Architektonik des Jad Hachasaka" benützt.

[4]) Vgl. Maimunis allgemeine Einleitung zum סידוש המשניות (S. Seraim).

einander und räumt dem praktischen Theile den ersten Platz ein. Hätte nun M. sich nach der Anordnung der Mischna gerichtet, so wäre dieses Verfahren unmöglich gewesen. Einige Beispiele mögen dies beleuchten. Traktat Pessachim behandelt die Halacha von חמץ, מצה und קרבן פסח. M. konnte nach seinem Plane diese Materien nicht zusammen behandeln. Er verlegte daher den praktischen Theil in das ספר זמנים unter dem Titel: ה' חמץ ומצה, den theoretischen Theil in das ספר קרבנות unter dem Titel: ה' קרבן פסח. — Die Mischna des Traktats Joma behandelt den Dienst des Hohenpriesters, die Opfer des Tages, das Kasteiungsgebot und was damit zusammenhängt. M. weist den ersten beiden Materien, welche theoretischer Natur sind, einen Platz im ספר עבודה unter dem Titel: ה' עבודת יום הכפורים an, das Fastengebot hingegen wird von ihm im ספר זמנים unter dem Titel: ה' שביתת עשור besprochen. — Der Inhalt des Traktats Niddah wird, insofern er דיני נדה ויולדת betrifft, die noch jetzt ihre Geltung haben, in ספר קדושה unter dem Titel: ה' איסורי ביאה, die nicht mehr anzuwendenden Verordnungen, wie טמא במגע ובמשא משכב ומושב u. s. w. in ספר טהרה unter dem Titel: ה' משכב ומושב behandelt[1]).

Aus demselben Grunde konnte M. auch die Reihenfolge der biblischen Gebote nicht zum Leitfaden nehmen, da hier die Unterscheidung zwischen praktischen und theoretischen Gesetzen natürlich nicht gemacht wird. Ausserdem sind die Gebote desselben genus im Pentateuch an verschiedenen Stellen zerstreut, so dass sie — in ihrer daselbst vorliegenden Reihenfolge als Leitfaden genommen — jedes systematische Verfahren von vorne herein ausschliessen, abgesehen da-

[1]) Diese Scheidung des Practischen vom Theoretischen vermochte M. nicht überall streng durchzuführen. Manche Halachoth haben einen viel zu geringen Umfang, als dass sie ein selbstständiges Ganzes hätten bilden können, sie mussten daher einer der Materie nach homogenen Gruppe, — ohne Rücksicht auf die Praxis — angeschlossen werden. So wird das Verbot שלא ליהנות בשור הנסקל in ה' מאכלות אסורות V neben dem Verbote שלא לאכול נבילה, das Gebot des ספירת העומר neben der Halacha von קצירת העומר in ה' תמידין ומוספין behandelt, die Pflichten der Kinder gegen Eltern in ה' ממרים (das sonst nur Theorie enthält) auseinandergesetzt, denen sich ganz passend die Halacha über בן סורר ומורה anschliesst. — Noch mehr als im Einzelnen, macht sich die Fusion mancher Partien des Praktischen und Theoretischen im Grossen in der Anlage der Bücher bemerkbar, wie später nachgewiesen werden wird.

von, dass sich an manche biblische Anordnungen viel zu wenig Halachoth knüpfen, als dass ihnen selbständige Abschnitte hätten gewidmet werden können. Doch haben die תריג מצות, zweckmässig zusammengestellt, Maimuni — wie an anderer Stelle gezeigt werden soll — schätzbare Dienste geleistet.

M. musste sich also eine neue, selbständige Anordnung schaffen und hierin bewährt sich glänzend seine in der perip. Schule grossgezogene, ihm zur zweiten Natur gewordene Schematisirungsmethode, hierin zeigt sich die souveräne Beherrschung seines schier endlosen Materials. Wie mit scharfem Feldherrnblicke durchmass M. sein weites Operationsfeld, überall einreihend und ordnend, dem Einzelnen seine Gruppe, der Gruppe ihre zweckmässige Stellung zuweisend, „auf das Keines von ihnen fehle." Vor Allem war es Maimuni's Streben, das Gleichartige in eine Gruppe zusammenfassen und sie als selbständiges Glied dem Ganzen einzuordnen. Die Gliederung des Jad Hachasaka ist nach Maimuni's eigener Angabe[1]) der Mischna nachgebildet. An die Stelle der מסכתות (Traktate) sind im J. H. die הלכות (Sectionen) getreten. Nur sind jene umfangreicher als diese. Die Tractate der Mischna umfassen gewöhnlich mehrere Materien, während M. jeder grösseren Materie eine besondere Section widmet. So umfasst מס' ראש השנה die Halacha über תקיעת שופר und סדוש החדש, welche im J. H. zwei Sectionen ausmachen. Ebenso wird die Halacha über סוכה und לולב im J. H. besonders behandelt, während sie in der Mischna in מס' סוכה verbunden erscheint. Daher hat die Mischna blos 63 מסכתות, während der J. H. 83 הלכות zählt. Materien jedoch, die für eine Section zu klein sind, werden mit andern gleichartigen zu einer solchen verbunden, wie schon die Doppeltitel besagen: ה' מלכים ומלחמותיהם, ה' בכורים עם שאר מתנות כהונה, ה' כלי המקדש והעובדים בו u. dgl. m. Wie die Tractate der Mischna, so werden auch die Sectionen des J. H. in Abschnitte (פרקים) eingetheilt, welche wieder in einzelne Paragraphen — ebenfalls הלכות genannt — zerfallen, wie die Abschnitte der Mischna in einzelne Mischnajoth. Und so wie endlich mehrere gleichartige Tractate eine Mischnaordnung (סדר) bilden, ebenso werden im J. H.

[1]) Vgl. Einleitung zum ספר המצות.

mehrere Sectionen, die einem gemeinsamen genus angehören, zu einem Buche (ספר) verbunden. Nur hat M. die Auswahl des Gleichartigen strenger durchgeführt als die Mischna, wo wir in manchen Ordnungen einzelne Tractate eingereiht finden, die offenbar nicht in ihren Kreis gehören[1]). Auch bilden die »Bücher« M.'s viel engere Rahmen als die „Ordnungen" der Mischna — ein Verhältnis, ähnlich demjenigen, in welchem die „Sectionen" zu den „Tractaten" stehen. Denn, während סדר קדשים alle Opfer-, Tempel- und Lewiten-Gesetze umfasst, hat M. für diese Materien zwei Bücher: ספר עבודה und ספר קרבנות geschaffen. סדר נזיקין hat das ganze Civil- und Criminal-Recht, fast alle Gesetze über die gegenseitigen Beziehungen der Menschen — mit Ausnahme des Eherechts — zu seinem Inhalte. Im J. H. füllt dieser Halachastoff vier Bücher: ס' שופטים, ס' משפטים, ס' קנין, ס' נזיקין. Daher besteht der J. H. aus 14 Büchern, während die Mischna bloss 6 Ordnungen enthält. Mit Beziehung auf diese 14 Bücher ist M.'s Werk — wahrscheinlich erst von den Spätern — יד החזקה (י"ד=14) benannt worden, zugleich mit Anspielung auf Mosis „starke Hand"[2]).

So sehr auch M. bestrebt war in Bezug auf die Anordnung die Mängel der Mischna zu vermeiden, so konnte ihm dies doch nicht allenthalben gelingen. M. wollte die gleichartigen Halachastoffe zu einer Gruppe vereinigen und die verwandten Gruppen wieder unter einen Gesichtspunkt stellen, allein er musste oft auf Materien stossen, die einer solchen Schematisirung widerstreben. In solchen Fällen muss sich M. mit einer gelegentlichen Anknüpfung begnügen, eine Ideenassociation, ein geschickt angebrachter Vers oder sonstige äussere Hilfsmittel mussten ausreichen, um wesentlich Verschiedenartiges in Verbindung zu bringen. So reiht M. ה' אבל in ס' שופטים ein und rechtfertigt diese befremdliche Einfügung an der Spitze von ה' אבל in folgender gezwungener Weise: ואין אדם מתאבל על הרוגי בית דין, ולפי זה כללתי הלכות אלו בספר זה שהן מעין קבורה ביום מיתה שהי מצות עשה. Die Anordnungen über die Aufnahme eines Proselyten sind in ה' איסורי ביאה (Abschn. 13. 14.) eingereiht und stehen mit dem Vorhergehenden nur insofern im Zusammenhang,

[1]) Vgl. Frankels Hodegetica in Mischnam. p. 257ff.
[2]) Deuter. Ende.

als daselbst auseinandergesetzt wird, mit den Amonitern und Moabitern dürfe man nicht in eheliche Verbindung treten, selbst wenn sie sich zum Judenthume bekehren. — Die Unzulässigkeit der Castration bei Menschen und Thieren wird ebenfalls in ה׳ איסורי ביאה (Abschn. XVI., 10) auseinandergesetzt bei Gelegenheit der Anführung des Verbotes, mit einem פצוע דכא und כרות שפכה eine Ehe einzugehen.

Solche gelegentliche Anführungen, die häufig im J. H. vorkommen, erschweren bedeutend die Orientirung in demselben. Wer sollte vermuthen, dass die Halacha von שחוח הקן in סדירת העומר und die von ה׳ תמידין ומוספין nachzuschlagen sei? Die Erstere wird gelegentlich der Anführung des מנחת העומר in ה׳ שחיטה (ה׳ תמידין ומוספין VII), die Letztere gelegentlich des Verbotes: אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד auseinandergesetzt. (ה׳ השחיטה XIII.)

Ferner liess sich M. von Erwägungen der Symmetrie leiten. Zwischen den einzelnen Theilen des J. H. sollte ein gewisses Ebenmass herrschen. Daher wurden zuweilen manche Materien von dem ihnen naturgemäss gebührenden Platze verdrängt und anderen Halachastoffen beigeordnet, wenn sich zwischen diesen irgend eine — wenn auch künstliche — Verbindung herstellen liess. Nur von diesem Gesichtspunkte aus wird es begreiflich, dass ה׳ איסורי ביאה nicht im ספר נשים Platz gefunden. Allein das ספר נשים ist zu umfangreich ausgefallen, als dass es noch die reichhaltigen ה׳ איסורי ביאה hätte aufnehmen können, ohne durch unverhältnissmässige Fülle von den übrigen Büchern abzustechen. Deshalb verband M. ה׳ איסורי ביאה mit den weniger umfassenden Sectionen מאכלות אסורות und שחיטה und stellte alle drei Sectionen unter den Gesichtspunkt der Heiligung[1]): „Das fünfte Buch (ספר קדושה) umfasst die Verordnungen in Betreff des verbotenen Geschlechtsverkehrs und der verbotenen Speisen. Denn durch beide Gebotsgruppen hat Gott uns geheiligt und abgesondert von den Nationen und bei beiden heisst es[2]): „Ich sonderte Euch aus von den Völkern," „der Euch ausgesondert von den Völkern". Dieses Buch nannte ich das Buch der Heiligung."

Ebensowenig wie M. die Zusammenstellung und

---

[1]) Einleitung zum Jad Hachasaka.
[2]) Lev. XX, 24, 26.

Gruppirung des Gleichartigen überall mit Consequenz durchführte. und durchzuführen vermochte, ebensowenig konnte er darauf beharren, den ganzen Halachacomplex einer jeden Materie — obzwar dies sein ausgesprochenes Streben war (vgl. Einl. zum ספר המצות) — an einem Orte darzustellen. Und mit Recht! Denn manche Halachot greifen in andere Gebiete so tief ein, dass sie, von ihnen getrennt, ohne vielfache Wiederholung nicht behandelt werden können. So die Halacha über die Anwendung des Eides, die sich auf das ganze Civilrecht erstreckt. M. stellt daher das Formelle des Eides, sein Wesen, die Art und Weise seiner Ablegung in ה' שבועות dar, die Anwendung desselben als Beweismittel jedoch, wird bei den einzelnen concreten Fällen auf dem ganzen Gebiete des Civilrechtes, namentlich in ה' טוען ונטען behandelt.

Die דיני תנאי werden je nach den verschiedenen hierbei möglichen Gesichtspunkten in Verbindung mit verschiedenen Materien auseinandergesetzt in ה' שלוחין ושותפין, ה' אישות VI—VIII, ה' גירושין VIII—IX, ה' מכירה XI. So auch דיני ה' תרומות VI—VII ה' גירושין III, 14—18. in ה' אישות שליח IV u. A. m. Allerdings hat dieses Verfahren den Nachtheil. dass solche weitverzweigte Materien, will man sie ihrem ganzen Umfange nach erkennen, von den verschiedensten Seiten zu ergänzen sind und selbst einem Salomo ben Aderet konnte es passiren, dass er bei einer Halacha Maimuni den Vorwurf macht, er habe sie unvollständig behandelt, während M. an einer andern Stelle das von Salomo b. A. Vermisste anführt[1]); allein M. trug nur den gegebenen Verhältnissen Rechnung und suchte durch sein Verfahren Wiederholungen möglichst zu vermeiden.

Zu einzelnen Materien hat Maimonides auch Einleitungen geschrieben, in welchen die Terminologie festgesetzt, oder allgemeine Definitionen gegeben werden. So sind die ersten zwei Abschnitte von ה' אישות als Einleitung nicht bloss zu ה' אישות, sondern zum ganzen Eherechte zu betrachten. Es werden daselbst 20 im Eherechte häufig vorkommende Ausdrücke[2]) erläutert. — Der erste und

---

[1]) Vgl. מגיד משנה in seiner Einleitung zu ה' שבת.

[2]) Am Ende des 2. Abschnittes werden dieselben folgendermassen zusammengestellt: נמצאו כל השמות שבארנו ענינם בשני פרקים אלו עשרים שמות ואלו הן: קידושין, ערוה, שנייה, איסורי ראוין, איסורי עשה, קטנה, נערה, בוגרת, אילונית, גדולה, סימן התחתון, סימן העליון, קטן, סרים חמה, סרים אדם,

zweite Abschnitt von הלכות מעשה הקרבנות ist eine Einleitung zu der Halacha von den Thieropfern, Abschnitt XII. das. eine Einleitung zur Halacha von den Mehlopfern[1]). — ה' אישות VI, 1—13 werden die allgemeinen Regeln der vier Arten von תנאי definirt, als Einleitung zu den דיני תנאי überhaupt[2]). Solche einleitende Halachot unterscheiden sich durch nichts von den übrigen Theilen des Werkes und erscheinen daher nicht im gehörigen Lichte. Eine wichtige Einleitung zu הלכות גירושין giebt sich mehr als Nachtrag, denn als Einleitung[3]). Und doch ist dieselbe zum Verständniss dieser Section von vorne herein wichtig[4]). Ebenso ה' יבום וחליצה VII, 22.

Blicken wir auf das in diesem Kapitel Gesagte zurück, so ergiebt sich, dass dem J. H. sowohl in der Anlage als in der Ausführung manche Mängel und Unvollkommenheiten anhaften, dass dieselben aber bei der Aufgabe die sich M. gestellt und bei dem von ihm bearbeiteten Material kaum zu vermeiden waren. Mögen dazu sogar noch andere Mängel hinzutreten[5]), der J. H. ist und bleibt dennoch ein architektonisches Kunstwerk.

Verzeichniss der Schriften und Abhandlungen Zacharias Frankel's.

Zusammengestellt von Dr. **M. Brann.**

In dem vorliegenden einfach nach der Zeitfolge geordneten Verzeichniss sind die Anfangsworte der **Bücher**-Titel **fett**, die Ueberschriften der Abhandlungen in kleiner Schrift und die *Stichworte*

גדול, אנדרונינום, טומטום, חרשים, ופקחים. שים כל השמות האלו לעומתך תמיד ואל ילוזו מעיניך כי ענייניהם כדי שלא נהיה צריכין לבאר כל שם מהן בכל מקום שנזכיר אותו.

[1]) Beide Einleitungen sind Umschreibungen der Einleitungen M.'s zu seinen Commentaren zu זבחים und מנחות.

[2]) Hal. 13 das. lautet: שים כל אלו הדברים של תנאים לנגד עיניך תמיד וכ"ש שאתה שומע המקדש על תנאי כך זכך או הנותן נט על תנאי כך וכך או המוכר או הנותן על תנאי תדע שהתנאי יש בו ד' דברים אלו שבארנו, כדי שלא נהיה צריכין לפרש אותן בכל מקום ואם חסר א' מהן אין כאן תנאי

[3]) ה' גירושין X, 1—3: כל מקום שאמרנו בחבור זה שהנט בטל או אינו נט או אינה מנורשת . . . . . וכל מקום שאמרנו בחבור זה שהנט פסול . . . . וכל מקום שאמרנו בחיבור זה הרי זו ספק גירושין . . . . .

[4]) M. hat sich hier eine von dem Talmud abweichende Terminologie geschaffen; vgl. מ"מ das.

[5]) Vgl. Frankel, der gerichtliche Beweis, S. 107 und Grundlinien des mos.-talm. Eherechts, S. 15.

der *besprochenen Werke* in *Cursivschrift* gedruckt. In den einzelnen Jahrgängen folgen die Zeitschriften und Sammelwerke alphabetisch auf einander. Es bedeuten: AZdJ. = Allgemeine Zeitung des Judenthums, MS. = Monatsschrift für die Geschichte u. Wissenschaft d. Judenthums, Or., bezw. Ltbl. = Orient, bezw. Literaturblatt des Orients, Z. = Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, und ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — Für jede Ergänzung und Berichtigung des Verzeichnisses werde ich besonders dankbar sein.

1831.

November. Bewerbungsschreiben um die Kreisrabbinerstelle zu Leitmeritz in deutscher, französischer, englischer, italienischer, lateinischer, griechischer, hebräischer u. chaldäischer Sprache. (Brann, Jahrb. zur Belehrung und Unterhaltung für das Jahr 1899, S. 102—108). [1]

1832.

Briefe an den Vorstand in Teplitz [betr. den Antritt des Kreisrabbinats in Leitmeritz u. Mittheilung, dass Fr. zu seinem Wohnort Teplitz gewählt habe]. d. d. Prag, 6. Febr.; 16. Febr.; Anf. März u. vom 9. April 1832. (Brann, Jahrb. f. 1899, S. 109—110. 112—116. 121—122. 122—123). [2]

Bekanntmachung, d. d. 3. Mai 1832, dass der Kreisrabbiner am 2. Tage Pfingsten eine Prüfung der Schuljugend in der Bibel und Moral vornehmen werde. (Brann, Jahrb. für 1899, S. 123). [3]

Bekanntmachung des Kreisrabbiners d. d. 4. Mai 1832. betreffend die Ruhe beim Gottesdienst. (Brann, Jahrb. für 1899, S. 123—125). [4]

Rede, bei Gelegenheit der Feier des Dankfestes für die durch die göttliche Vorsehung von dem Leben Sr. Majestät des jüngeren Königs von Ungarn glücklich abgewendete Gefahr. Gehalten am 15. September 1832 in der Synagoge zu Teplitz. Wird zum Besten des hiesigen neu errichteten israelitischen Hospitals für in- und ausländische Arme des Bades bedürftige Kranke, und zu dessen Bau verkauft. Prag, in der Gerjabek'schen Buchdruckerei, XXII u. 36 SS., 8. [5]

1834.

Hebr. Brief an Jos. Muhr in Berlin d. d. Do. 13. Tischri 595 [= 16. Oct. 1834] nebst einer Bemerkung über Raschi zu I Chr. 5, 36 (קבץ על יד) Bd. VIII שני מכתבים לרי זכריה פרנקל, herausgeg. v. S. Bernfeld, S. 3—5]. [6]

1835.

Brief an Joseph Muhr d. d. Teplitz, 15. Januar 1835 [über Religionsunterricht]. Allg. Ztg. d. Judenthums, (62. Jahrg. 1898, S. 345—346). [7]

Hebr. Brief an Jos. Muhr in Berlin d. d. Teplitz So. 4. Tischri 596 [= 27. Septbr. 1835] mit Bemerkungen zu einigen Midrasch- u. Aruch-Stellen. קובץ על יד, VIII (1898) שני מכתבים לרי זכריה פרנקל, herausgeg. v. S. Bernfeld, S. 5—7 [8]

1836.

Briefe an Joseph Muhr in Berlin [betr. die Annahme des Berliner Rabbinats] d. d. Teplitz 5. März, 13. März u. 3. Mai 1836] AZdJ., 62. Jahrg., S. 357—358. [9]

1838.

Briefe Frankels an Joseph Muhr in Berlin [über die Annahme des Berliner Rabbinats] d. d. Dresden, nach Mitte März, 27. April, Ende Mai 1838. AZdJ. 62. Jahrg., S. 368—370. [10]

Rede bei der Grundsteinlegung der neuen Synagoge zu Dresden 21. Juni 1838. Dresden, 1838, 8. [11]

1839.

Empfehlungsschreiben für den Rabb. J. Alexandersohn mit der Aufforderung ihm beizustehen, damit er die Documente über seine Schuldlosigkeit veröffentlichen könne d. d. Dresden, 27. Januar 1839, auch hebr. d. d. Sonntag, 12. Schebat 599. *(Alexandersohn,* Ehrenrettung u. Widerlegung aller gegen mich erhobenen Beschuldigungen (Frankf. a. M. 1847), S. 141., hebr. Theil S. 54 f. [12]

Sendschreiben an den Oberrabb. Moses Sopher zu Pressburg über dessen Verfahren gegen einen Rabbiner in Ungarn (Dresden, 22. April). Beilage zu Nr. 96 der Allg. Ztg. d. Judenthums III (1839), nochmals abgedruckt bei Alexandersohn, Ehrenrettung u. Widerleg. aller gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen (Frankf. a. M. 1847), S. 128—136. [13]

1840.

Erklärung auf das Schreiben Aron Hirsch's zu Halberstadt in der Beilage zu Nr. 9 d. (Dresden, 2. März) AZdJ. VI, 152. [14]

Schreiben an den Rabb. Alexandersohn [betr. seinen Streit mit dem Oberrabbiner R. Mose Sopher] d. d. Dresden, 10. März 1840 (dtsch. Uebers. d. Originals d. d. 5. Adar II 600). *(J. Alexandersohn,* Ehrenrettung u. Widerlegung aller gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen (Frankf. a. M. 1847), S. 125—128. Das hebr. Original das. hebr. Th., S. 50—52. [15]

Predigt, gehalten bei der Einweihung der neuen Synagoge zu Dresden. S. Parsch. Kedoschim 5600 (8. Mai 1840). Dresden 1840, 8. [16]

Die Eidesleistung der Juden in theologischer u. historischer Beziehung. Dresden, 1840. X. u. 170 SS. 8. [17]

1841.

Historisch-kritische Studien zu der Septuaginta nebst Beiträgen zu den Targumim. Bd. I. Abthg. I. Vorstudien zu der Septuaginta. Leipzig, Fr. Christ. Wilh. Vogel. XX u. 276 SS., 8. [18]

Briefe Frankels an Joseph Muhr in Berlin [über die Annahme des Rabbinats in Berlin] d. d. Dresden, 20. April, 18. Mai, 9. August, 19. October, 8. November, 28. November 1841. *AZdJ.*, 62. Jahrg., S. 389—391. 404. [19]

1842.

Schreiben, d. d. Dresden, 21. Januar 1842 an die Direction des Tempelvereins zu Hamburg über das neue Hamburger Gebetbuch des israelitischen Tempels, nebst *Vorbemerkung* dazu. *Or.* III, S. 53—56, 61—64. 71—72. [20]

Briefe Frankels an Joseph Muhr in Berlin [über die Annahme des Berliner Rabbinats] d. d. Dresden, 26. Januar, 12. Febr., 10. April, 14. Juli, 9. September, 16. September, 2. October, 12., 19., 30. Oct.

6. November, 18., 25., 29. December 1842. AZdJ. 62. Jahrg. (1898), S. 437—439. 461—62. 487—88. 536—38. [21]

Erwiederung auf das von Herrn Dr. Salomon, Prediger am neuen israelitischen Tempel zu Hamburg, an mich gerichtete Sendschreiben. Ltbl. d. Or. III, S. 353—368. 377—384. [22]

Gegen Hofmann [Landrabb. in Sachs.-Meiningen, betr. das Schreiben am Sabbath.] Or. III, S. 398—399. [23]

1843.

Briefe Frankels an Joseph Muhr in Berlin [über die Annahme des Berliner Rabbinats] d. d. Dresden, 2., 20. Januar, 8., 13. Febr., 14., 18., 23. April, 12. Juni, 6. Septbr., 5., 24. October, AZdJ. 62. Jahrg., S. 536—538. 582—583. 596—597. 607—608. [24]

Schreiben an den Minister der geistlichen Angelegenheiten, Eichhorn. (Dresden, 6. Febr.) Or. IV, 180 ff, noch einmal abgedruckt in der AZdJ., 62. Jahrg., (1898), S. 569—570. [25]

Die Prüfungen Israels. Predigt, gehalten in der Synagoge zu Dresden. ... März 1843. Dresden, 1843. 8. [26]

Anzeige und Prospectus einer Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums. Berlin, M. Simion, 8. SS., 8. [27]

1844.

Brief Frankels an Joseph Muhr [über die Wahl von Mich. Sachs zum Rabbiner in Berlin]. AZdJ. 62. Jahrg. (1898). S. 608. [28]

Ueber die Zeit der frühesten Uebersetzer des alten Testaments. Vortrag, gehalten bei der ersten Versammlung deutscher u. ausländischer Orientalisten in Leipzig am 2. October 1844. (*Verhandl.* d. ersten Versamml. dtschr. u. ausl. Oriental. Leipzig, 1845. S. 10—16.) [29]

Ueber Reformen im Judenthume. Z. I, S. 1—27. [30]

כרם חמד, VII. Prag, 1843. Z. I. S. 40—42. [31]

Ote Or. Abhandlung über Onkelos. Von Benzion Jehuda. Wilna, 1843. Z. I, S. 42. [32]

Thenius, Die Bücher Samuels. Z. I, S. 43—48. 84—88. 120—128. [33]

Nachbemerkung des Herausgebers zu dem Aufsatze „Gutachten über den Reformverein" von Dr. Michael Sachs. Z. I, S. 60—73. [34]

Koch, Albert. Description on the Missourium Theristocaulodon or Missouri Leviathan, also comparaisons. with the Leviathan as described in the 41. ch. of the book of Job. Z. I, S. 83—84. [35]

Ueber die projectirte Rabbinerversammlung. Z. I, 89—106. [36]

Mayer, A. L. Bibl. Geogr. für isr. Schulen und zum Privatgebrauch. Mainz, 1842. Z. I, S. 119—120. [37]

Ueber Oeffentlichkeit und Mündlichkeit des Gerichtsverfahrens nach mosaisch-talmudischem Rechte. [Eine Skizze aus der Einleitung zu unserem Werke: „Der Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte"]. Z. I, S. 141—158. 169—190. [38]

[Montefiore, Judith]. Notes from a private journal of a visit to Egypte and Palestine. London, 1844, 8. Z. I, 165—168. 236—240. 268—270. 318—321. 343—355. [39]

Holdheim, Dr. S. Ueber die Autonomie der Rabbinen u. das Princip der jüd. Ehe. Schwerin, 1843. 8. und 40

Hirsch, Sams. Raph. Neueste Mittheilungen aus einem Briefwechsel über die neueste jüdische Literatur Altona, 1844. 8. Z. 204—208. 244—248. 273—288. 321—328. [41]

Die amtliche Stellung der Rabbinen in der Gegenwart mit besonderer Beziehung auf den von dem Berliner Vorstande dem Ministerium vorgelegten Verfassungs-Entwurf. Z. I, 209—224. [42]

Reformbestrebungen und Emancipation. Z. I, 224—228. 249—259. 308—312. 329—337. [43]

Die Rabbinerversammlung zu Braunschweig. Z. I, 289—308. [44]

1845.

Reden bei der zweiten Rabbiner-Versammlung in Frankfurt a. Main in der *zweiten* Sitzung am 15. Juli (Protokoll, S. 13), in der *dritten* Sitzung am 16. Juli Vorm. (a. a. O. S. 18—21. 22), in der *vierten* Sitzung am 16. Juli Nachm. (das. S. 30), in der *fünften* Sitzung am 17. Juli Vorm. (das. S. 34—36), in der *sechsten* Sitzung am 17. Juli Nachm. (das. S. 50). [45]

Schreiben an die Rabbiner-Versammlung d. d. 18. Juli 1845. [Austritts-Erklärung]. Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung (Frankf. a. M., 1845. 8) S. 86—90. [46]

Schreiben vom 11. August 1845. Antwort auf die *Hannöversche* Zustimmungs-Adresse zum Austritt aus der R.-V. Or. VI, S. 309. [47]

Schreiben vom 18. August 1845. Antwort auf die *Breslauer* Zustimmungs-Adresse zum Austritt aus der R.-V. Or. VI, Nr. 36, S. 281—282. [48]

Schreiben vom 15. September 1845. Antw. auf die Zustimmungs-Adresse aus *Wollstein.* Or. VI, S. 321—322. [49]

Schreiben vom 5. Tischri 5606 [= 6. Okt. 1845] an den Rabbiner S. Trier, in Frankfurt a. M. Or. VI, S. 349—350. [50]

Schreiben vom 6. October 1845. Antw. auf die Zustimmungs-Adresse aus Frankf. a. M. Or. VI, S. 342—343. [51]

Schreiben vom 31. October 1845. Antwort auf die Zustimmungsadresse aus Schubin und Exin. Or. VI, S. 395. [52]

Die Symptome der Zeit. Z. II, S. 3—21. [53]

Grünbaum, Dr. Elias, Gottesdienstliche Vorträge. Karlsruhe. A. Bielefeld, 1844. 8. Z. II, S. 63—66. [54]

Meysel, Wolf Aloys. דברי חכמים וחדותם. Jüdisch-religiöse Vorträge. Erstes Heft. Krotoschin, B. J. Monasch. Z. II, S. 67. [55]

Gans, L. ארץ ישראל כנבולותיה סביב oder Landeskunde von Kanaan nebst einer Karte. Paderborn, L. v. Winkler, 1843. 8. Z. II. S. 67—69. [56]

תשובות באנשי און מאת ס' מ"ץ. Frankf. a. M. 5605. Z. II, S. 159—160. 241—248. 278—284. 363—368. [57]

Schreiben an den Herrn Kirchenrath Dr. Maier in Stuttgart. Z. II, S. 161—182. [58]

Die amtliche Stellung des Rabbiners in der Gegenwart mit besonderer Beziehung auf den von dem Berliner Vorstande dem Ministerium vorgelegten Verfassungsentwurf. Zweiter Artikel. Z. II, S. 190—194. 201—214. Vgl. oben [Nr. 42]. [59]

Nachbemerkung des Herausgebers zu dem „Offenen Schreiben an den Herrn Redacteur dieser Zeitschrift" Von M. Simion. Z. II, S. 229—232. [60]

Ueber manche durch den Fortschritt der Medicin im Judenthum bedingte Reform. Z. II, S. 265—269. 289—301. 342—349. 369—380. [61]

Busch, Isidor. Kalender und Jahrbuch für Israeliten auf das Jahr 5606. 4. Jahrgang. Wien, 1845. 8. Z. II, S. 360—363. [62]

Nachbemerkung des Herausgebers zur Notiz des Dr. Lebrecht. Z. II, S. 408. [63]

Nachbemerkung des Herausgebers zu der Abhandlung, Die Septuaginta im Talmud, von Dr. H. Graetz. Z. II, S. 438—441. [64]

Prescott, W. Geschichte der Regierung Ferdinand's und Isabella's. Leipzig, 1842. 8. Z. II, 458—486. [65]

1846.

Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte. Ein Beitrag zur Kenntniss des mosaisch-talmudischen Criminal- und Civilrechts. Nebst einer Untersuchung über die Preussische Gesetzgebung hinsichtlich des Zeugnisses der Juden... Berlin, Veit & Comp., VIII, u. 544 SS. 8. [66]

[Bekanntmachungen, betr. die] Theologen-Versammlung Or. VII, S. 237. 245. 393. [67]

Aufruf an die Gemeinden Israels. Z. III, S. 24—25. [68]

Einiges zu den Targumim. Z. III, S. 110—120. [69]

Aufruf zu einer Versammlung jüdischer Theologen Z. III, S. 201—204. 241. [70]

Zur Geschichte der Juden in Polen. Nach L. Holländerski. Z. III, 214—224. 241—261. 291—301. 321—338. 381—387. [71]

Frankel, Z., Der gerichtl. Beweis nach mos.-talmudischem Rechte. [Kurze Inhaltsangabe des Buches vom Vf. selber]. Z. III, S. 301—305. [72]

Einiges über die projectirte Theologen-Versammlung. Z. III, S 339—341. [73]

Nachricht über die projectirte Theologen-Versammlung. Z. III, 387. [74]

Anklagen der Juden in Russland wegen Kindesmord, Gebrauchs von Christenblut, und Gotteslästerung. Leipzig, 1846. 8. Z. III, 391—395. [75]

Busch, Isidor. Kalender und Jahrbuch auf das Jahr 5607. Jahrg. V. Wien, 1846. 8. Z. III, S. 395—397. [76]

Erklärung [in Sachen des Dr. Wessely in Prag. Vgl. S. 343 f] Z. III, S. 400. [77]

Berichtigung [in Sachen des Dr. Wessely in Prag, vgl. S. 343 f. 400] Z. III, S. 438—440, vgl. MS. X, S. 399. [78]

Die Essäer. Eine Skizze. Z. III, S. 441—461. [Vgl. Nr. [199]. [79]

1) מאמר הייחוד לחרמבים. Berlin 1846, 8. — 2) זכרון יהודה שרית לרי יהודה בן הראיש Berlin 1846, 8. — 3) קונטרס שני הול יצחק אייזק דברים עתיקים, בן יעהב Z. III, S. 464—469. [80]

Fürst, Julius. Emunot Wedeot, oder Glaubenslehre und Philos. d. Saadja Fajjûmi. Aus dem Hebr. mit theilw. Benütz. des Arab. übers. Leipzig, 1845. 8. Z. III, S. 469—470. [81]

Steinschneider, M. Manna. Berlin, 1847. 8. Z. III, S. 470. [82]

לשון חכמים von David Löwy. Heft I. Prag, 1845. 8. Z. III, S. 471—472. [83]

Nachwort [zu Jahrg. III, der Z.] Z. III, S. 485. [84]

1847.

Die Eidesleistung der Juden in theologischer und historischer Beziehung. Zweite verbesserte und mit einem Anhang vermehrte Auflage. Dresden, 1847. XII u. 263 SS. 8. [85]

Berichtigung [zu Fassels Recension des „gerichtlichen Beweises" im Litbl. d. Or. [VIII, S. 301]. VIII, S. 361—362. [86]

1850.

Gutachten [über das Verhältniss der Synagoge zur freien christl. Gemeinde]. In *Meisel,* W. A. Die jüdische Synagoge u. die christl. Gem. 2. Aufl., Nordhausen, 1850. 8. [Nach Roest, Cat. der Rosenthal'schen Bibl., S. 782] [87]

Zur Frage über das Verhältniss des alexandrinischen und palästin. Judenthums, namentlich in exegetischer Beziehung. ZDMG. IV (1850), S. 102—109. [88]

1851.

Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermaneutik. Leipzig, Joh. Ambr. Barth, X u. 354 SS. 8. [89]

Einleitendes [zur Herausgabe der Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. des Judenthums]. MS. I, 1—6. [90]

Skizzen zu einer Einleitung in den Talmud. MS. I, S. 36—40. 70—80.

Frankel, Z., Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinischen Hermaneutik. Leipzig, 1831. 8. [Selbstanzeige]. MS. I, 110—112. [91]

1851/52.

Schutzschrift des Flavius Josephus gegen Apion. MS. I. S. 7—21. 41—56. 81—98. 121—145. [92]

1852.

Notiz [zu S. 92, Anm. 9]. MS. I, S. 162. [93]

Kirchheim, R. כרמי שומרון. Frnkf. a. M. 1851. 8. MS. I, S. 182—191. [94]

Poper, Dr. S. Behmenjar Ben El Marzuban, der persische Aristoteliker aus Avicennaus Schule. MS. I, S. 191. [95]

Ueber den Lapidarstyl der talmudischen Historik. MS. I, 203—220. 403—421. [96]

Ueber manches Polizeiliche des talmudischen Rechts. MS. I, S. 243—261. [97]

Preisfragen. MS. I, S. 263—265. [98]

Einiges zur Forschung über den Oniastempel. MS. I, S. 273—77. [99]

Munk, S., Philosophie u. philos. Schriftsteller der Juden. Aus dem Französ. mit erläuternden u. ergänzenden Bemerkungen von Dr. B. Beer. Leipzig, 1852. 8. MS. I, 303—306. [100]

Rapoport, S. J. L., ערך מלין. Prag, 1852. 4. MS. I, S. 343—360. 391—402. 430—442. 461—474. [101]

Galerie angesehener für Glauben u. Glaubensgenossen wirkender Juden. MS. I, S. 443—461. [102]

Notizen [zu S. 412 u. 415]. MS. I, S. 521—522. [103]
Galerie jüdischer Reisebeschreiber. MS. I, S. 523–541. 563—582. [104]
Analecten. Zur Texteskritik des Talmuds. MS. I, S. 553—555. [105]
Ueber das Anchialum des Martial. MS. I, S. 562. [106]
Replik an Herrn Prof. Heinrich Ewald in Göttingen. MS. I, S. 597—598. [107]

1853.

Jahresschau. MS. II, S. 1—22. [108]
Die Essäer nach talmudischen Quellen. MS. II, S. 30—40. 61—73. Vgl. Nr. [79]. [109]
Notiz zu Onkelos Deut. 23 16. MS. II, S. 40. [110]
Stern, M. E. כוכבי יצחק Wien, 1852. 8. MS. II, S. 73—75. [111]
Pollak, Gabr. בן נרני. Amsterdam, 1851, 8. MS. II, 75—78. [112]
Notizen [1. Zur Biogr. des R. Samuel ha-Nagid, Jahrg. I, S. 457 ff. — 2. Zu Namensverstössen in Mischna und Talmud I, 553. — 3. Ueber einen Vorfall in Padua am 27. Mai 1852]. MS. II, S. 78—80. [113]
Sachs, M. Stimmen vom Jordan und Euphrat. Berlin, 1853. 8. MS. II, S. 113—120. [114]
Preisrichter. [Vgl. I, S. 264]. MS. II, S. 160 (falsch 106). [115]
Ueber einen allgemeinen Rabbiner-Congress. MS. II, S. 209—211. [116]
Munk, S. L'inscription phénicienne de Marseille. Paris, 1848. 8. MS. II, 237—245. [117]
Notiz [zu חי רשב"א zu Sabb. 105a]. MS. II, S 247. [118]
Luzzatto, Philox. Notice sur Abou Jousouf Hasdai Ibn-Schaprout. Paris 1852. 8. MS. II, S. 282—283. [119]
Frankl, L. A. Zur Gesch. der Juden in Wien. Wien 1853. 8. [120]
Luzzatto, Ph. Notice sur quelques inscriptions hébr. du XIII siècle découvertes dans les mines d'un ancien cimitière de Paris. Paris, 1853. 8. MS. II, S. 283—285. [121]
Die Gemeindeverfassung nach talmudischem Rechte. Eine historisch-rechtliche Studie. MS. II, S. 289—304. 329—344. [122]
Baer, S. תורת אמת. Roedelheim, 1852. 8. MS. II, S. 327—328. [123]
Notizen [zu Mischnah Jeb. 9, 1. Keth. 5, 3. Chag. 1, 3] MS. II, S. 328. [124]
Geist der palästinischen u. babylonischen Haggada. MS. II, S. 388—398. [125]
Die Diaspora zur Zeit des zweiten Tempels. MS. II, 409—429. 449—463. u. dazu die Notiz S. 478. [126]
Azulai, Ch. J. D. שם הגדולים ed. Benjakob. Wilna. 1853. 8. MS. II, S. 472—473. [127]

1854.

Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung. [Zum „Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars" zu Breslau am 10. August 1854]. Breslau, Wilh. Gottl. Korn, (2) u. 42 SS., 4. [128]

Jahresschau, MS. III, S. 1—14 vgl. S. 80 [129]

[Bemerkungen zu Sachs, Beitr. zur Sprach- u. Alterthumsforschung aus jüdischen Quellen Heft I]. MS. III, S. 36. 37. [130]

Zu den Preisfragen. [Vgl. Jahrg. I, S. 263 ff.] MS. III, S. 44. 168. [131]

Pollak, Gabr. קיקיון ליונה. Amsterdam, 1854. 8. M S. III, S. 67—68. [132]

Nachträgliches [zu S. 1—14] u. Nachruf auf Phil. Luzatto. MS. III, S. 80. [133]

Das jüdisch-theologische Seminar MS. III, S. 125—130. [134]

Geist der palästinischen und babylonischen Haggada. [Vgl. Jahrg. II, 388] MS. III, S. 149—158. 191—196. 387—391. 453—461. [135]

Zur neuesten jüd. Litteratur in England. MS. III, S. 169—191. [136]

Die gegenwärtige Lage der Juden in Palästina. MS. III, S. 284—292. [137]

Die Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars. MS. III, S. 293—308. [138]

Seminar-Angelegenheiten. MS. III. S. 341—344. [139]

Ueber palästinische u. alexandrinische Schriftforschung. [Selbstanzeige]. MS. III, S. 355—358. [140]

Die Juden unter den ersten römischen Kaisern. MS. III, S. 401—413. 439—450. [141]

1855.

Jahresschau. MS. IV, S. 1—17. [142]

Rede bei der am 28. Januar 1855 stattgehabten Gedächtnissfeier am jüdisch-theol. Seminar zu Breslau. MS. IV, S. 45—55. [143]

Nachschrift [zur Besprechung von Reifmann's תולדות ר' זרחיה הלוי]. MS. IV, S. 73—78. [144]

Notiz [zu Saulcy's recherches sur la numismatique judaique]. MS. IV, S. 156—159. [145]

Nekrologe [1. auf David G. Fischel, gest. in Prag 1854.— 2. auf Hirsch Chajot, gest. in Kalisch 1853. — 3. auf Isaak Reggio, gest. in Görz 6. October 1855]. MS. IV, S. 159—160. 466—468. [146]

Zur Geschichte der jüdischen Religionsgespräche. MS. IV, S. 161—181. 205—218. 241—250. 410—413. 447—454. [147]

Notizen [1. über ein in der Nähe Jerusalems gefundenen Aschen-Haufen. — 2. zu den Prager Briefen S. 17 ff.] MS. IV, S. 202—204. [148]

Zur Charakteristik neuerer Reisebeschreibungen. MS. IV, S. 251—256. [149]

Notiz [über die Reise Montefiores nach Palästina nach einem Briefe des Dr. Löwe an seine Breslauer Verwandten]. MS. IV, S. 315—316. 384—387. Vgl. auch S. 413—416. [150]

Syrien u. d. Beduinen unter der türkischen Verwaltung. MS. IV, S. 365—384. [151]

Wertheimer, Jos. Jahrbuch für Israeliten 5616. Wien, 1855. 8. MS. IV, S. 394—399. [152]

Rede am Geburtsfeste Sr. Maj. des Königs Friedr. Wilhelm IV. 15. October 1855. MS. IV, S. 401—410. [153]

1856.

Dies- und jenseits des Meeres. MS. V, S. 5—16. [154]

Bernays, Dr. J. Ueber das Phokylideische Gedicht. Breslau, 1856, 4. MS. V, S. 66—71. [155]

Notizen [1. über die evangelische Conferenz in Paris zur Zeit der Industrie-Ausstellung nach Nr. 7 des „Lien d'Israel". — 2. über die Israel. Frauen-Wohlthätigkeitsgesellsch. in San Francisco nach dem dort erscheinenden deutschen Journal. — 3. über das Collegio rabb. in Padua]. MS. V, S. 76—77. 78—80. [156]

Das Alterthum über Judenthum und Juden. MS. V, S. 81—94. [157]

Das neue Hospital in Jerusalem [nach dem Rechenschaftsbericht über dieses Institut vom Jahre 5615/6]. MS. V, S. 161-162. [158]

Bodenheim, L. דראונו. Das Lied Mosis. Crefeld, 1856, 8. MS. V, S. 194—197. [159]

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau. MS. V, S. 17—23. Vgl. die Notiz S. 198—203. [160]

Notiz [über Rosin, Einladungsschrift zur Prüfung der Berliner Religionsschule]. MS. V, S. 203—204. [161]

Wolf, G. Die Gesch. Israels für die israel. Jugend. Bd. I, Th. 1. u. 2. Wien, 1856. 8. MS. V, S. 229—231. [162]

Petermann, Mittheil. über wichtige neue Erforschungen auf dem Gesammtgebiete der Geographie XII, 1855. 4. MS. V, S. 231—233. [163]

Herzfeld, L. Gesch. des Volkes Jisrael von Vollendung des 2. Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon, Heft 4. MS. V, S. 233—234.

Notiz [über שמן קיק M. Schabb. 2, 1]. MS. V, S. 240. [164]

Medicinisches Gutachten über eine jüdische Ritualie [das Schächten]. MS. V, S. 299—304. [165]

Das Buch der Jubiläen, MS. V, S. 311—316. 380—400. [166]

Notiz [über die Jahresberichte der Baruch Auerbach'schen Knaben- u. Mädchen-Waisenerziehungsanstalten in Berlin]. MS. V, S. 317—319. [167]

Bibliographisches. MS. V, S. 320. 364. 444—446. 479—480. [168]

Wertheimer, Josef. Jahrbuch für Israeliten. 5617. Wien, 1856. 8. MS. V, S. 431—432. [169]

Phönizische Alterthümer. MS. V. S. 447—463. [170]

Glatter, E. Ueber die Lebens-Chancen der Israeliten gegenüber christlichen Confessionen. 1856. 8. MS. V, 475—476. [171]

1857.

Was uns noth thut. MS. VI, S. 5—18. [172]

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau. MS. VI, S. 18—26. [173]

Notiz [1. über die Steingruben in Jerusalem nach dem Athenaeum français. — 2. über מנה vgl. V, 458]. MS. VI, S. 41—43. [174]

Bibliograhpisches. MS. VI, S. 44. 80. 124. 203—204. 240. 280—281. 320. 364. 400. 436. [175]

Notiz [über die Errichtung eines Hospitals für Israeliten in Marienbad]. MS. VI, S. 79—80. [176]

Notizen [1. über Hammer-Purgstall's Beerdigung und einen poetischen Nachruf L. A. Frankls. — 2. über eine Rede Mannheimers beim Stiftungsfest der Chewra-Kadischa in Wien. — 3. über eine in der Krim gefundene griechische Inschrift. — 4. über das 25 jährige Bestehen des „Magazin für die Litteratur des Auslandes"]. MS. VI, S. 120—124. [177]

Beer, B. Noch ein Wort über das Buch der Jubiläen. Leipzig, 1857. 8. MS. VI, S. 159—160. [178]

פ' . . . ר' עובדי' מברטנורא . . . על פ"נ מ"א ופ"ה מ"ה במס' כלאים עם הגהות ר' שלמה העדני ור' אברהם אזולאי. Amsterdam, 1856. 4. MS. VI, 201. [179]

Notizen [1. über des Programm der jüdischen Schule in Pesth und den Tod des Oberrabbiners L. Schwab. — 2. über einen in New-York gefundenen alten Grabstein]. MS. VI, S. 201—202. [180]

Notizen [1. über die Abänderung des englischen Parlamentseides. — 2. über die neue Zeitschrift „Israelitulu Romaan" in rum. und französ. Sprache]. MS. VI, S. 278—280. [181]

Notiz [über Opperts Untersuchungen über die israelitischen Längenmaasse]. MS. VI, S. 319—320. [182]

Notiz [über Adressen jüdischer Gemeinden in Amerika an G. Washington aus den Jahren 1780 und 1790]. MS. VI, S. 359—364. [186]

Notiz [über die Leydener HS. des jerusalemischen Talmud]. MS. VI, S. 398—400. [184]

Notiz [über die von der DMG. beabsichtigte kritische Ausgabe der Targumim]. MS. VI, S. 436. [185]

1858.

Licht und Schatten. MS. VII, S. 3—18. [186]

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau. MS. VII, S. 19—24. [187]

Alcone parole dette agli alunni dell' Istituto convitto Rabbinico del Rabb. e Prof. Lelio della Torre, celebrandosi la chiusa e l' apertura degli studj deglianni scolastici 1856/7 e 1857/8. Padua, 1857. 8. MS. VII, S. 30—31. [188]

Luzzatto, S. D. Discorsi morale agli studenti Israeliti. Padua, 1857. 8. MS. VII, S. 31—32. [189]

Bibliographisches. MS. VII, S. 80. 202. [190]

Levy, M. A., Phönicische Studien. Heft I. u. II. Breslau, 1856/7., 8. MS. VII., S. 159—162. 228—231. [191]

Aristeas. Ein Beitrag zur Kulturgesch. d. Juden Alexandriens unter den Ptolemäern. MS. VII, S. 237—250. 281—298. [192]

Saulcy, F. de, Histoire de l'art judaïque tirée des textes sacrés et profanes. Paris, 1858. 8. MS. VII, S. 358—359. [193]

Notizen [1. über den Arzt Jacob de Castro Sarmento. — 2. über den Mortara-Fall in Bologna]. MS. VII, S. 393—396. [194]
Zum Tractat Abot. MS. VII, S. 419—430. [195]
Notiz [über Simon כיפה oder קיפא] MS. VII, S. 468—469. [196]

1859.

דרכי המשנה ודרכי . . . התוספתא מבילתא ספרא ספרי . . . . חלק ראשון, פתיחה להמשנה Leipzig, Heinr. Hunger, X, 342 u. (2) SS., 8. [197]
Erkennen und Verkennen. MS. VIII, S. 3—17. [198]
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau. MS. VIII, S. 17—24. [199]
Reifmann, Jacob. קול מבשר. Prag 1859. 8. MS. VIII, S. 157—158. [200]
Notiz [betr. ein Empfehlungsschreiben Alexander von Humboldt's für den Reisenden Benjamin II.] MS. VIII, S. 192—193. [201]
Notiz [über den 4. Jahresbericht des Vereins zur Aushülfe jüd. Wittwen und Waisen in New-Orleans] MS. VIII, S. 227—232. [202]
Alexandrinische Messiashoffnungen. MS. VIII, S. 241—261. 285—308. 321—330. 359—364. [203]
Frankel, Z., דרכי המשנה Leipzig 1859. 8. [Selbstanzeige] MS. VIII, S. 276—282. [204]
Notizen [1. über punktirte Mischnajot-Texte — 2. über Mischna Erachin I, 6.] M. S. VIII, S. 399—400. [205]

1860.

Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts. [Im Jahresber. d. jüd. theolog. Seminars zu Breslau] (2) u. XLVIII. SS., 4. [206]
Der Kampf. MS. IX, S. 3—13. [207]
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau. MS. IX, S. 13—19. [208]
Frankel, Z., Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts. Leipzig 1860. 8. [Selbstanzeige] MS. IX, S. 75—78. [209]
Notiz [über das östr. Gesetz, das den Juden das Possessionsrecht gestattet] MS. IX, S. 119—120. [210]
Wolf, G., Ferdinand II. u. die Juden. Wien, 1859/8. MS. IX, S. 123—124. [211]
Juden und Judenthum nach römischer Anschauung. MS. IX, S. 125—142.
Berichtigung [zu דרכי המשנה, S. 192, Anm. 7]. MS. IX, S. 204. [212]
Pressprocess Sebastian Brunner contra Ignaz Kuranda. Wien, 10. Mai 1860. 8. MS. IX, S. 234—239. [213]
Nekrolog [über den Seminaristen Dr. Herrmann Seligsohn, gest. 8. Mai 1860] MS. IX, S. 239—240. [214]
Notizen [1. über Albert Cohns Reise nach Marokko. — 2. über Joseph Wertheimers Verdienste um die Wiener Juden-Gemeinde] MS. IX, S. 281—284. [215]
Mosaisches Recht u. Hindurecht. MS. IX. S. 321—331. 365—380. 406—416. 445—454. [216]
Zum Mischnah-Commentar des Maimonides. MS. IX, S. 381—387. [217]

Notizen [1. über den 5. Jahresbericht des „Vereins zur Aushülfe jüd. Wittwen u. Waisen zu Neu-Orleans. — 2. über die Zulassung der italien. Juden zum Gymnasial-Besuch]. MS. IX, S. 391—396, vgl. X, S. 356 f. [218]

1861.

Zu Onkelos. MS. X, S. 77—80. [219]

Der Rückblick. MS. X, S. 1—19. [220]

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau. MS. X, S. 60—65. [221]

Analecten: 1. סורנא φερνή. מרנסה. — 2. Eine scheinbare babylonische Boraita. — 3. Eine saburäische Beraita. MS. X, 118—120. [222]

Erklärung, die Schrift „Hodegetik in die Mischnah" betreffend. MS. X, S. 159—160. [223]

Beiträge zu einer Einleitung in den Talmud. MS. X, S. 186—194. 205—212. 258—272. [224]

Notizen: 1. Gegensätze. — 2. Ein Artikel [Frankels] in der Breslauer Zeitung über den Judeneid vor den preussischen Kammern. — 3. Nachträgliches [zu diesem Artikel]. — 4. Die Revue des deux mondes über den Mosaismus. MS. X, S. 194—204. [225]

Nekrolog [über Dr. Bernhard Beer, gest. am 1. Juli 1860 in Dresden]. MS. X, S. 318—320. [226]

Wertheimer, Jos. u. *Kompert* Leop. Jahrbuch für Israeliten 5622. Wien, 1861. 8. MS. X, S. 394—399. [227]

Zur Texteskritik der Mischna [über Abot 1, 18; Tamid 3, 8]. MS. X, S. 432. [228]

1862.

Schlaglichter. MS. XI, S. 1—20. [229]

Dr. Bernhard Beer. Ein Lebens- und Zeitbild. MS. XI, S. 41—56. 87—101. 121—143. 174—191. 245—266. 285—312. 325—344. 365—391. 405—430. **Auch als besonderes Buch erschienen.** [230/231]

Das jüdisch-theolog. Seminar zu Breslau. MS. XI, S. 57—64. [232]

Reifmann, J. מאמר משלוח מנות. Prag, 1860. 8. MS. XI, S. 75—76. [233]

Entlassung dreier zu Rabbinern herangebildeter Hörer des jüdisch.-theol. Seminars zu Breslau. MS. XI, S. 161—174. [234]

Notiz [über die B. Beer'sche Bibliothek]. MS. XI, S. 203. [235]

Analecten: 1. Die Redaction der Mischna schriftlich. — 2. Traditionelle Erklärung der Mischna und des Talmuds. — 3. Authentischer Nachweis über den Gebrauch des Wortes גוי als Individuum. — 4. Der älteste Gebrauch des Wortes בלעז. MS. XI, S. 272—276. [236]

Notizen [1. über eine am 1. Juli 1862 gehaltene Rede des Abgeordneten Kosch. — 2. über einen judenfeindlichen Artikel des Magyarország]. MS. XI, S. 320—322. [237]

1863.

Beglückungstheorien. MS. XII, S. 1—19. [238]

Das jüdisch-theol. Seminar zu Breslau. MS. XII, S. 55—61. [239]

Zum Mischnatext. [Tamid 3, 8]. MS. XII, S. 71—72. [240]

Wolf, G. Zur Geschichte der Juden in Worms und des deutschen Städtewesens. Breslau 1862, 8. MS. XII, S. 75—77. [241]

Erster Jahresbericht des Vereins zur Unterstützung mittelloser israel. Studirender in Wien. MS. XII, S. 117. . [242]

Ueber die Meziza bei der Beschneidung. MS. XII, S. 153—155. [243]

Meyer, Dr. S. E. 1. Geschichte des Wohlthätigkeits-Vereins der Synagogen-Gemeinde zu Hannover. Hannover, 1862. 8. — 2. Consistoire isr. de la circonscription de Paris. Compte morale et financier . . 1860 et 1861. Paris 1862, 8. — 3. Cons. isr. de Paris. Maisons de secours et retraits fondées par M. le baron de Rothschild. Paris 1863, 8. MS. XII, S. 188—190. [244]

Dr. Gabriel Riesser. M. S. XII, S. 215—235. [245]

Zur Kritik des Mischnatextes [Maasser scheni 4, 11. Schebiit 3, 8]. MS. XII, S. 310—312. [246]

Zur Geschichte der Juden Amerika's MS. XII, S. 321—329. 361—377. vgl. S. 431—433. [247]

1864.

Alte und neue Zeit. MS. XIII, S. 1—22. [248]

Das jüdisch-theol. Seminar zu Breslau. MS. XIII, S. 51—56. [249]

Analecten: [1. Zur Kritik des Mischnatextes (Pea 1, 6. Berachot 8, 7.) — 2. Erklärung. einer Schriftstelle [Sifri Deuteron. 34, 7] MS. XIII, S. 71—73. [250]

Nekrolog [Dr. Michael Sachs, Dr. Moritz Veit in Berlin u. Dr. Fischel Arnheim.] MS. XIII, S. 115—118. [251]

Rosin, D., Neunter Bericht über die Rel. Sch. der jüd. Gemeinde zu Berlin, MS. XIII, S. 155—156. [252]

Nekrolog [auf den Kurator der Fränckel'schen Stiftungen in Breslau Dr. Immanuel Levy]. MS. XIII. S. 279—280. [253]

Zur Kritik des Mischnatextes [zu Dema 1, 1. Abot 2, 10. Baba mez. 4, 1]. M. S. XIII., S. 395—397. [254]

Nekrolog [auf den Kurator der Fränckel'schen Stiftungen L. Milch. gest. 2. September 1864] MS. XIII, S. 407—408. [255]

Wolf, G., Die Juden in der Leopoldstadt in Wien. Wien, 1864. 8. MS. XIII, S. 444—446. [256]

1865.

Entwurf einer Geschichte der Litteratur der nachtalmudischen Responsen. [Im Jahresber. d. jüd.-theol. Sem. zu Breslau 1865]. Breslau (2) u. 96 SS., 8. [257]

Religion und Humanität. MS. XIV, S. 1—16. [258]

Das jüdisch-theol. Seminar in Breslau. MS. XIV, S. 59—66. [259]

Frankel, Z., Entwurf einer Gesch. der Lit. der nachtalmudischen Responsen. Breslau, 1865. 8. [Selbstanzeige] MS. XIV, S. 112—116. [260]

Ueber die hebräischen Inschriften der Synagogen zu Kefer-Bereim in Galiläa. (Nebst einer lithogr. Beilage). MS. XIV, S. 147—155. [261]

Munk, S., Cours de langue hébr., chald. et syr. au Collège de France. Leçon d'ouverture (1. II 1865). Paris, 1865, 8. MS. XIV, S. 155—163. [262]

Lebrecht, F., Kritische Lese verbesserter Lesearten und Erklärungen zum Talmud. Berlin, 1864. 8. MS. XIV, S. 225—228. [263]

Jellinek, A., Salomon Munk. Vortrag. Wien 1865, 8. MS. XIV. S. 236—238. [264]

Die Autenthie dès Buches Esther [Auszug aus einer Abhandl. Opperts in den „Annales de la philos. chrétienne," Jahrg. 1864] MS. XIV, S. 263—269. [265]

Ueber das Wort אבטינה. MS. XIV, S. 392—393. [266]

Wissenschaftliche Reise des Herzogs von Luynes nach Palästina [Nach dem „Bulletin de la société de Géographie", Jahrg. 1864]. M. S. XIV, S. 306—308. Vgl. S. 426—428. [267]

Wächter, O. Mord und Todesstrafe nach dem alten Testament. Stuttgart. 1865, 8. M. S. XIV, S. 433—437. [268]

Nekrologe [auf S D. Luzzatto, st. 29. IX. 1865 in Padua u. GR. Dr. Käuffer, st. 10. Sept. 1865 in Dresden]. MS. XIV, S. 438—440. [269]

Wolf, G. Studien zur Jubelfeier der Wiener Universität im Jahre 1865. Wien, 1865. 8. MS. XIV, S. 474—476. [270]

ס' מלחמות השם v. Levi b. Gerschon. Neue Ausgabe. Leipzig 1866, 8. MS. XIV, S. 476—477. [271]

1866.

Die religiöse Duldung nach der europäischen Völkertafel. MS. XV, S. 1—15. 41—52. [272]

Zur Geschichte der Bibelkritik in Frankreich [Nach einem Artikel Renans' in der „Rev. des deux mondes"]. MS. XV, S. 32—37. [273]

Das jüdisch-theol. Seminar zu Breslau. MS. XV, S. 52—58. [274]

Notiz [über ein aus Landsberg a. W. eingesandtes Stipendium für einen Studierenden der jüdischen Theologie]. MS. XV, S. 80. [275]

Zur talmudischen Münzkunde. MS. XV, S. 153—155. [276]

Notiz zur Judenaustreibung aus Prag im Jahre 1744. MS. XV, S. 232.

Die Massoretenschule zu Tiberias. MS. XV, S. 273—278. [277]

Eine neue Entdeckung zur Entzifferung der Hieroglyphen [nach einem Briefe Cooper's an das „Athenaeum" vom October 1865]. MS. XV, S. 295—299. [278]

Zur Erläuterung einer auffallenden Uebersetzung der Septuaginta [zu Exod. 12, 22]. MS. XV, 299—301. [279]

Einiges zur Erklärung der im jerusalemischen Talmud vorkommenden griechischen Wörter. MS. XV, S. 394—397. [280]

Die jüdischen Primaten des Theodosianischen Codex. MS. XV, S. 474—476. [281]

1867.

הוספת ומפתח לספר דרכי המשנה. Leipzig, Heinrich Hunger, (4) u. 68 SS. [282]

Thaten sprechen. MS. XVI, S. 1—14. [283]

Zur Charakteristik der talmudischen Rechtspflege. MS. XVI, S. 24—26. 70—72. [284]

Das jüdisch-theol. Seminar in Breslau. MS. XVI, S. 54—60. [285]

Frankel, Z.. הוספות ומפתח לס' דרכי המשנה. Leipzig 1867. 8. [Selbstanzeige]. MS. XVI, S. 78. [286]

Nekrolog [auf Salomon Munk, gest. 6. Februar 1867]. MS. XVI, S. 120—123. [287]

Der Aufstand in Palästina zur Zeit des Gallus. MS. XVI, S. 143—151.

Nationalitäten. MS. XVI, S. 168—174. [288]

תלמוד ירושלמי. Krotoschin 1866. fol. MS. XVI, S. 194—198. [289]

Das israelitische Seminar zu Paris. [Nach dem Rapport sur la situation morale „du séminaire Israélite." Paris 1867/8]. MS. XVI, S. 227—234. [290]

Zur Ethik des jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philo. MS. XVI, S. 241—252. 281—297. [291]

Authentische Actenstücke über die gegenwärtige Lage der Juden in Serbien. MS. XVI, S. 361—375. 401—420. 441 bis 452. [292]

Barzilai, G., J treni di Geremia. Triest 1867. 8. MS. XVI, S. 435—438. [293]

Nekrolog [auf Salomon Jehuda Rapoport, gest. 17. October 1867]. MS. XVI, S. 438—440. [294]

Kayserling, M. Ist Schächten Thierquälerei? Aarau, 1867, 8. und [295]

Engelbert, H. Ist das Schlachten der Thiere nach jüdischem Ritus wirklich Thierquälerei? St.-Gallen 1876. 8. MS. XVI, S. 473—476. [296]

1868.

Aphorismen. MS. XVII, S. 1—15. [297]

Einiges zum Text der Uebersetzung des Onkelos zum Pentateuch [zu Gen. 32, 11. 43, 2]. MS. XVII, S. 33—34. [298]

Berichtigung [einer unsinnigen Notiz der Wiener „Presse"]. MS. XVII, S. 40. [299]

Das jüd.-theol. Seminar in Breslau. MS. XVII, S. 59—64. [300]

Graetz, H. Frank u. die Frankisten. Breslau 1868. 8. MS. XVII, S. 75—79. [301]

Ueber die Abschaffung der Todesstrafe von mosaisch-talmudischem Standpunkte. MS. XVII, S. 87—97. [302]

Das Grab der biblischen Esther in Hamadan [Aus Chambre's Journal]. MS. XVII, S. 110—112. [303]

Rabbinovicz, R. מ' דקדוקי סופרים München 1867. 8. MS. XVII, S. 113—117. 152—158. [304]

Die Alliance Univers. Israélite [!] u. die Juden Rumäniens MS. XVII S. 121—140. [305]

Nachwort des Herausgebers [zu dem Aufsatz „Erklärung zweier der Mischnajot Ediot I, 5 u. 6."] MS. XVII, S. 181—182. [306]

Notiz [zu S. 175 im Namen des J. L. Borjes in Hrzmanmiecziz (!) in Böhmen]. MS. XVII, S. 280. [307]

Die Alliance Israélite Universelle. MS. XVII, S. 361—373. 401—418. [308]

Eine alexandrinische Liebesgeschichte. MS. XVII, S. 441—449. [309]

Ueber die Authentie des Commentars Nachmani's zum Buche Job. MS. XVII. S. 449—458. [310]

Nachwort [mit der Mittheilung, dass die Redaction der MS. in die Hände des Dr. Graetz übergeht]. MS. XVII, S. 466. [311]

1869.

Das Talmudstudium [Rede zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Vereines am 29. Juni 1869]. MS. XVIII, S. 347—357. [312]

1870.

מבוא הירושלמי. Breslau, Schletter (H. Skutsch) VIII. SS. u. 158 Bl. 8. Vgl. dazu Selbstanzeige in der MS. XIX, S. 40—44. [313/314]

Jüd.-theol. Seminar MS. XIX, S. 93—96. [315]

Notiz [zu מבוא הירושלמי, S. 147b] MS. XIX, S. 144. [316]

1871.

Jahresbericht des jüd.-theologischen Seminars, Fränckel'scher Stiftung. MS. XX, S. 94—96. [317]

1872.

Zu dem Targum der Propheten. [Im Jahresber. des jüd.-theol. Seminars 1872]. Breslau, (2) u. 48 SS., 8. [318]

Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars. „Fränckel'scher Stiftung" MS. XXI, S. 88—95. [319]

Nachtrag zu der diesjährigen Programm-Arbeit: „zu dem Targum der Propheten". MS. XXI, S. 192. [320]

1873.

Jahresbericht des jüdisch-theolog. Seminars »Fränckel'scher Stiftung.« MS. XXII, S. 89—94. [321]

1874.

Bericht über das Seminar. MS. XXIII, S. 90—96. [322]

תלמוד ירושלמי עם פי' אהבת ציון. Th. I. Berachot u. Peah Wien, 1874, 4. X. SS. u. 92 Bl. [323]

1875.

Bericht über das Seminar. MS. XXIV, S. 90—96. [324]

תלמוד ירושלמי עם פי' אהבת ציון. Th. II: Demaï. Breslau 1875. 4. (2) u. 38 Bl. [325]

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Studien über die Beschneidung.

Von Dr. med. S. N. Kutna.

I. Ursprung und Bedeutung der Beschneidung im Allgemeinen.

Die Autoren, welche sich mit der Beschneidung und deren Ursachen eingehender beschäftigen, geben auf die Frage, welche Beweggründe für die Einführung dieser Sitte maassgebend gewesen sein möchten, von einander sehr abweichende Antworten, je nachdem sie das eine oder das andere dabei in Betracht kommende Moment in's Auge fassen. Jedoch sind es meistens ganz nebensächliche, mit dem Wesen dieser Sitte nur in losem Zusammenhange stehende Umstände, auf welche sich ihre Deutungen stützen.

Vor Allem sei hier der Theorie gedacht, nach welcher die Beschneidung aus Gründen der Reinlichkeit eingeführt sein soll. Sie stützt sich auf den Ausspruch Herodots (II, 36. 104), dass die alten Aegypter sie der Reinlichkeit wegen, an sich vollzogen. Die Reinlichkeit — ihr hygienischer Werth — mag bei den gelehrten Priestern Aegyptens mit ein Motiv für diese Einrichtung gewesen sein; ob dies jedoch der einzige und eigentliche Grund ihrer Einführung war, lässt sich mit Sicherheit nicht bestimmen, solange die Aegyptologen uns hierüber nicht aufklären.

Puschmann[1]) betrachtet die Beschneidung „nicht bloss als ein äusseres Merkmal der bevorstehenden Geschlechtsreife, als einen Weiheact für den Eintritt in die Mannbarkeit", sondern schreibt ihr zugleich „die Bedeutung zu, dass sie den Jüngling gegen körperliche Schmerzen abhärten soll". „v. Autenrieth[2]) hegte wahrscheinlich den

---

[1]) Puschmann Th. Die culturhistorischen Ursachen der Beschneidung. Wien 1891.

[2]) v. Autenrieth, Abhandlung über den Ursprung der Beschneidung u. s. w. Thübingen 1829.

gleichen Gedanken, als er die B. als Standesabzeichen der künftigen Krieger zu erklären suchte. Wenn er aber dabei die Ansicht ausspricht, dass sie von den Kriegern verlangt worden sei, weil sie hofften, dass nach ihrem Tode sie dadurch von den Feinden unterschieden und vor der Gefahr befreit werden könnten, dass ihre Geschlechtstheile als Siegestrophäen verwendet würden, so lässt sich dies doch nur für ganz bestimmte Verhältnisse behaupten". So weit Puschmann.

Es ist ja wahr, dass „bei den Naturvölkern jeder Mann ein Krieger und zum Kampfe gegen die Feinde, zur Vertheidigung der Familie und des Eigenthums berufen ist," und dass darum, wenn auch nicht allenthalben „der Eintritt in die Mannbarkeit gleichbedeutend ist mit der Aufnahme in die Reihen der Krieger". — Allein dies alles ist nicht ausreichend, um uns das ursprüngliche Motiv der B. klar zu machen.

Die Annahme, dass sie dazu dienen soll, die Jünglinge an das mannhafte Ertragen körperlicher Schmerzen zu gewöhnen, ist darauf zurückzuführen, dass bei manchen Stämmen neben anderen Proben der Tapferkeit — wozu z. B. das lautlose Ertragen von Geisselungen u. dgl. gehört, — welche die Jünglinge bestehen müssen, bevor sie in die Reihen der Krieger aufgenommen werden, auch bei der Vornahme der B. darauf geachtet wird, dass sie sich wie tapfere Männer benehmen. Jedoch die Abhärtung steht in gar keinem logischen Causalnexus zur Beschneidung selbst.

Ebensowenig kann die B. bloss dazu erfunden worden sein, um als „äusseres Merkmal der bevorstehenden Geschlechtsreife" oder als „Weiheact für den Eintritt in die Mannbarkeit" zu dienen.

Die Erklärung v. Autenrieths, dass die B. als Abzeichen der Krieger aufzufassen sei — die Beschneidung aus Furcht vor dem Beschnittenwerden — ist geistreich, aber nicht stichhaltig.

Wohl erzählt uns die Bibel[1]) von den 200 Vorhäuten der erschlagenen Philister, welche David als Beweis, dass er an den Feinden des Königs Saul Rache genommen habe, von einem Ausfalle heimbringt, um durch diese tapfere That zu beweisen, dass er würdig sei des Königs Eidam zu werden.

Auch bei den alten Aegyptern war es Brauch, nicht nur Hände, sondern auch männliche Glieder als Siegeszeichen

[1]) I Regum C. XVIII. 27.

vom Kampfe heimzubringen. — In dem grossen Siegesbericht des Merneptah, des Nachfolgers Rhamses II, in Karnak, ist folgende Stelle enthalten: „Der König schickte seine gesammte Streitmacht gegen die Feinde und in 6-stündiger Schlacht erfocht dieselbe . . . bei Prosopis einen glänzenden Sieg. An 10.000 Leichen, denen man als Siegeszeichen die Hände, theils auch die Geschlechtstheile abhieb, deckten das Schlachtfeld" (1230 v. Chr.)[1].

Es mag diese barbarische Sitte sich bei manchen wilden Volksstämmen bis in die neuere Zeit erhalten haben; keineswegs kann jedoch dieser Kriegsbrauch die Veranlassung zur Einführung der allgemeinen Beschneidungspflicht gewesen sein.

Eigenartig ist die Erklärung, welche Meyer in seiner Geschichte des Alterthums dafür gibt, und welche Bergmann[2] verficht, dass die B. eine Milderung der Castration darstelle, aus welcher sie hervorgegangen sei. Diese Annahme ist von Ebers widerlegt und von Meyer selbst aufgegeben worden[3].

In der That findet sich keine Spur davon, dass bei den alten Aegyptern je die Entmannung geübt worden wäre, wenn man nicht etwa die in einem Festkalender des Edfutempels verzeichnete Stelle heranziehen will. Sie lautet: „Monat Epiphi, Tag 1. Es wird entmannt Set (Typhon) an diesem Tage, man nimmt seinen Phallus und seine Hoden von ihm, dabei soll singen der Vorsteher des Gesanges, welcher es ist, seine Harfe in seiner Hand, ausführend das Schlagen der Harfe regelmässig"[4]. Diese Stelle hat nach Dümichen folgenden Sinn: Am 1. Epiphi (Monat der eintretenden Nilschwelle) wurde an dem Set-Typhon, wahrscheinlich an einer Statue desselben aus Wachs in symbolischer Handlung die Entmannung vorgenommen, wodurch ausgedrückt werden sollte, dass er, der böse Set-Typhon der Wüste, der Feind des Osiris-Nil, durch die Anschwellung des Stromes unschädlich gemacht sei[5]. Hieher gehört auch

[1]) MeyerEd. Geschichte des alten Aegyptens (Onken). Berlin, 1887, S. 307.

[2]) Bergmann, Origine, signification et histoire de la castration, de l'eunuchisme et de la circoncision. Palerme, 1883.

[3]) Meyer a. a. O. S. 41, Anm. 1.

[4]) Brugsch bei Dümichen a. a. O.

[5]) Dümichen, Geographie des alten Aegyptens (Onken) Berl. 1887, S. 182.

die folgende Mythe: Am Tage des Grausens (der Finsternis) dringt Set in Gestalt eines Ebers auf den Lichtstern ein und reisst dem Horus ein Auge aus, dieser wehrt sich und entmannt den Set; nun tritt Thot hinzu und füllt das Horusauge, so dass es glänzt wie früher[1]).

Diese angeführten Documente aus der altaegyptischen Litteratur protestiren selbst gegen die Aufstellung, dass die Castration je in Aegypten an Priestern oder Kriegern geübt worden sei. Sie wurde nicht einmal geduldet, geschweige denn geübt, und war, symbolisch genommen das Zeichen der Unschädlichkeit, der Feigheit, der Schwäche. So wird in den Hieroglyphen der zunehmende Mond als der feurige Stier mit der Ruthe abgebildet, während der abnehmende Mond mit dem castrirten Ochsen verglichen wird.

Wer je die Schriften des alten Israel gelesen hat, dem ist es überflüssig zu sagen, wie widersinnig diese Deutung der Beschneidungssitte ist. Castration und Beschneidung sind ihm nicht verschiedene Grade einer Verstümmelung, sondern so entgegengesetzte Begriffe wie abscheulich und heilig, wie Gotteslästerung und Frömmigkeit. Es war sogar verboten, Thiere zu castriren.

Der Aegyptologe Meyer hat nun in seine „Geschichte des alten Aegyptens" folgende Erklärung aufgenommen: „Sie (die Beschneidung) ist ein der Gottheit vom eigenen Blute gebrachtes Opfer und ist wohl aus einem Hochzeitsbrauch erwachsen: der Ritus wird ursprünglich am Bräutigam (!) vollzogen, damit er rein in die Ehe trete... So erklärt Wellhausen[2]) die Sitte wohl richtig, da der Name des Bräutigams und Schwiegersohnes im Hebräischen (?) und Arabischen von der Wurzel chatana = beschneiden abgeleitet ist, vgl. Exodus IV. 25."

Die bekannte Bibelstelle und die Etymologie des Wortes Chathan mussten herhalten, um diese Version zu rechtfertigen.

Also „ein Hochzeitsbrauch" war die Beschneidung und ihr Zweck, dass der Bräutigam „rein in die Ehe trete" (!) Das ist schon darum undenkbar, weil die als selbstverständlich hingestellte Voraussetzung, dass die Vorhaut den Besitzer unrein mache, jedes Anhaltspunktes entbehrt. — Dem

[1]) Meyer, a. a. O S. 73.
[2]) Wellhausen, Prolegomena z. Gesch. Israels, 2. Aufl., S. 360.

Griechen und dem Römer war die Vorhaut nicht unrein. Der Mangel derselben war vielmehr eine Schande, da nur die mit einer Krankheit an diesem Körpertheil Behafteten, sich der Vorhaut zu entledigen gezwungen waren. Bei den öffentlichen Turnspielen war die nakte Eichel ein Gegenstand des Spottes. — So viel vorläufig. — Auf die richtige Interpretation der Stelle Exodus IV. 25, gehen wir unten näher ein.

Aber nicht nur von Meyer, auch von mehreren anderen Autoren wird die Beschneidung als ein Opfer aufgefasst, das man den Göttern darbrachte, um sie gnädig zu stimmen. Allerdings passt nun diese Annahme sehr wohl hinein in den Rahmen der Vorstellungen, welche sich der moderne Europäer vom Culturzustand unentwickelter Volksstämme gemeinhin gebildet hat. Denn was haben die alten Völker nicht alles gethan, um sich die Gunst der gefürchteten Götter zu sichern und was verüben nicht heute noch manche wilde Volksstämme! Sie sind vor den ärgsten, verdammungswürdigsten Greuelthaten nicht zurückgeshreckt, wenn Priester und Regenmacher solche als gottgefällig hingestellt hatten. So wurden nicht nur die gefangenen Feinde den Göttern zu Ehre und Preis geschlachtet oder auf dem Scheiterhaufen verbrannt; sondern auch missliebige Männer des eigenen Volkes, denen man nachsagte, dass sie den Zorn der Götter heraufbeschworen, wurden buchstäblich geopfert. Ja, es gab Völker, bei welchen der Fanatismus in den Wahnwitz ausgeartet war, man müsse den Götzen zu Liebe die eigenen Kinder hinmorden.

Die Beschneidung ein Blutopfer, eine Milderung des Menschen- und namentlich des Kindesopfers[1]) — diese Erklärung mochte darum dem Bilde, das wir von den älteren Epochen der Culturgeschichte vor Augen haben, so angemessen erscheinen, dass man leicht geneigt war, sie zu acceptiren, zumal die Beschneidung auf diese Art eine Zwischenstation darstellen würde auf dem Wege, den die fortschreitende Cultur vom Menschenopfer bis zur Nächstenliebe zurückgelegt hat.

Wenn wir nun noch dazu in der Bibel lesen, dass derselbe Abraham, welcher das Menschenopfer bei seiner

[1]) Abr. Geiger, Allg. Einleitung in die Wissensch. d. Judenth. Glassberg, Friedreich u. Andere.

Sippe abgestellt hat, die Beschneidung bei sich und seinen Nachkommen als göttliches Gebot eingeführt hat, wie leicht kann sich da der Gedanke aufdrängen, dass zwischen Menschenopfer und Beschneidung ein Zusammenhang bestehen müsse!

Und dennoch besteht kein solcher Zusammenhang. Die Beschneidung ist nicht eine „Reform", eine „Milderung" der Unsitte des Menschenopfers. Die Beschneidung ist überhaupt kein Opfer in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes.

Zwar tritt uns die Beschneidung bei manchen Völkern durch die damit verbundenen Ceremonieen als ein Opfer entgegen, das den Göttern dargebracht wird; doch dürfen die Ceremonieen, welche erst nachträglich mit dieser Operation verknüpft wurden, nicht für das Wesentliche an dieser Sitte angesehen werden, deren Ursprung und Entstehung sich aus Gründen der Zweckmässigkeit durchaus ungezwungen erklären lässt.

Man hat ja im Alterthum jeden wichtigen Vorgang im Leben des Einzelnen, wie der Gesammtheit, mit Opferungen gefeiert, indem man Alles und Jedes mit den religiösen Begriffen und Anschauungen in Verbindung brachte, von welchen das ganze Denken und Fühlen derartig durchtränkt war, dass das religiöse Moment allenthalben vorherrschte. Was Wunder, wenn auch die Beschneidung, welcher ihre Anhänger überall eine grosse Bedeutung zuerkannten, als ein religiöses Mysterium aufgefasst und mit Opferungen gefeiert wurde. Und sollte sie sogar irgendwo wirklich als ein Opfer für die Gottheit aufgefasst worden sein, so haben wir dennoch das Recht anzunehmen, dass dort die Kenntnis der ursprünglichen Bedeutung der Beschneidung abhanden gekommen sei.

Bis jetzt sind wir den Irrwegen gefolgt, auf welche uns falsche Spuren geleitet haben. Es ist Zeit, dass wir diejenigen Stellen aufsuchen, wo alle bisher verfolgten Spuren in einem Punkte zusammentreffen. Die richtige Fährte muss dort beginnen.

Was ist nun das Gemeinsame, das Charakteristische an der Beschneidungs-Operation bei den verschiedenen Völkern, welche dieser Sitte huldigen?

1) Das Gemeinsame, das Charakteristische an der Be-

schneidungsoperation — so verschiedenartig sie auch geübt wird — ist die Entblössung der Eichel;

2) es sind ausschliesslich Völker der heissen Zone, bei welchen sie seit uralten Zeiten gebräuchlich ist;

3) es besteht eine gewisse Uebereinstimmung in Bezug auf die Lebensperiode, in welcher sie vorgenommen wird.

Die Beschneidungsoperation wird bei der Mehrzahl der dieser Sitte huldigenden Volksstämme im Beginne, im Verlaufe, oder zur Zeit der Vollendung der Geschlechtsreife vollzogen. Bei vielen Völkern ist sie eine unerlässliche Bedingung der Mannbarkeitserklärung und der Aufnahme in den Rang eines vollwerthigen Stammesgenossen. Bemerkenswerth ist dabei, dass die B. von der Geburt bis zum 18. Lebensjahre in jedem Alter vorgenommen wird, während sie nach dieser Zeit nirgends gebräuchlich ist, so dass zu der Zeit, da der Mann sich zu beweiben pflegt, die Operation überall — wo sie eingeführt ist — bereits vollzogen ist, welcher auffallende Umstand ganz deutlich darauf hinweist, dass die B. mit dem Geschlechtsleben, insbesondere mit dem ehelichen Leben, in einem gewissen Zusammenhange steht.

Ploss[1]) gebührt das Verdienst, auf diesen Zusammenhang zuerst aufmerksam gemacht zu haben, wodurch für eine rationelle Erklärung des Ursprunges der B. die Bahn gewiesen ist.

Wenn wir von denjenigen Volksstämmen absehen, welche die B. eingeführt haben, weil sie als Besiegte von ihren Unterdrückern dazu gezwungen wurden — oder weil sie sich dem herrschenden Volksstamme assimiliren wollten — oder endlich, weil sie etwa das Volk, von welchem sie diese Sitte mit vielen anderen gelernt, als culturell höherstehend anerkannten; wenn wir also nur jene Stämme in Betracht ziehen, welche sie erfanden — denn diese kommen ausschliesslich in Betracht, — so müssen wir annehmen, da es sich um Nationen auf niedrieger Culturstufe, um Naturvölker handelt, dass sozusagen handgreifliche Motive sie dazu geführt haben müssen, dass die Natur selbst ihnen gewissermassen als Lehrmeister gedient, die Nothwendigkeit diese Massregel dictirt hat.

---

[1]) H. Ploss, Geschichtliches u. Ethnologisches über Knabenbeschneidung. Deutsches Archiv f. Gesch. d. Medizin, B. VIII.

Bei denjenigen Völkerschaften nun, bei welchen die Beschneidung seit undenklichen Zeiten eingeführt ist, insbesondere bei den Negern Afrikas[1]), ist die Vorhaut meistens verdickt und verlängert und oft in dem Maasse übermässig entwickelt (hypertrophisch), dass hiedurch, so wie durch die meist gleichzeitig bestehende Verengung an der äusseren Oeffnung, der geschlechtliche Verkehr des Mannes erschwert und die Zeugungsfähigkeit beschränkt ist.

Da die Vorhaut die Eichel (glans), das Endorgan der Begattung, nur im Säuglingsalter vollständig überzieht und in demselben Maasse sich erweitert und zurückzieht, als die Geschlechtsreife vorwärtsschreitet (dies gilt noch in erhöhtem Maasse für das innere Epithelblatt, die Periahaut), da endlich beim Begattungsacte die Eichel ganz entblösst sein soll und unter normalen Verhältnissen auch ist, so brauchen wir nicht lange nachzudenken, um zu errathen, dass diejenigen, welche mit einer stark verdickten, verlängerten und an der Spitze verengten Vorhaut behaftet waren, sich derselben entledigten, weil sie diese Vorhaut als ein lästiges Hinderniss erkannten, das den Begattungsact erschwerte und die Zeugungsfähigkeit beeinträchtigte. Entzündungen, Wundsein und Schmerzen beim Uriniren sowohl als auch bei jeder Erection sind dabei unausweichliche Vorkommnisse.

Schon früh mussten demnach also beschaffene Volksstämme die primitivsten Formen der Beschneidungsoperation erfinden, da bei ihnen Verklebungen und Verwachsungen der Vorhaut alltägliche Erscheinungen waren. Man half sich, wie man konnte, man dehnte und riss an der Vorhaut mit der Hand, nahm wohl auch einen spitzen scharfen Stein zu Hilfe, bis es gelang die äussere Oeffnung der Harnröhre freizulegen, so dass die Harnentleerung, welche bis dahin behindert war, ungestört vor sich gehen konnte, bis es gelang die Eichel durchzuschieben und die Erection schmerzlos zu machen.

Wenn wir erwägen, dass jeder Volksstamm darauf bedacht war, durch eine möglichst zahlreiche Nachkommenschaft die Macht des Stammes zu vermehren und andererseits von der Abnahme der Nachkommen das Aussterben des Stammes befürchten musste, so ist der Schluss gerecht-

---

[1]) Fritsch G. Th., Die Eingebornen Südafrikas anatomisch und ethnographisch beschrieben. Breslau 1872, S. 110.

fertigt, dass bei solchen Völkern, bei denen Hypertrophieen der Vorhaut allgemein vorkommen, die allgemeine Beschneidungspflicht eingeführt wurde, weil man sich von dieser Maassregel die Vermehrung der Nachkommenschaft und der Macht des Stammes versprach.

Hierin kann wohl die Ursache gelegen haben, weshalb bei den verschiedensten Völkern des Südens die Sitte der Beschneidung entstanden ist, weil dieser Grund allein die Zweckmässigkeit der Beschneidung auch Völkern der niedrigsten Culturstufe klar machen musste. (Fortsetzung folgt).

Der vergessene Verbalstamm יפה und einige seiner Derivate.

Von **D. Simonsen.**

Ber. R. XIV, 9 (zu I. B. M. 2, 7) werden bekanntlich 5 Namen der Seele angegeben und definirt, darunter נשמה. Zur Definirung heisst es nun: (נשמה זו האופה[1] דברייתא אמרין[2] מבא (האופיתא[3]. Bis jetzt sind האופה und האופיתא nicht genügend erklärt. Man hat einerseits אופיתא mit εὐφυία zusammengestellt[4]), andererseits, indem man von der — offenbar unrichtigen[5]) — Lesart האופיתא in Aruch ed. pr. (s. v. נפש) ausging, das Wort οὐσία herbeigezogen[6]), anderer Vorschläge gar nicht zu gedenken. Dabei hat man das Zunächstliegende übersehen. Es ist ja undenkbar, dass in האופיתא der Anfangsbuchstabe ה der Artikel sein sollte, da dies Wort ja aramäisch ist und durch den stat. emph. auch determinirt ist. In dem vorangehenden vermuthlich hebräischen האופה wäre ja ה

---

[1]) So in Aruch, ed. pr., und Kohut, Ar. compl. s. v. נפש und Ber. r. Ven. 156b l. c. Andere Ausgaben. האופי, האופיא, האופיה. Jalkut האופיתא.

[2]) In vielen Midraschausgaben fehlerhaft אמרינן; eine Lesart in Aruchausgaben דברייתא אומרת beruht auf Verwechslung der „Menschen" mit der „Boraitha".

[3]) Kohut (Ar. compl. l. c.) hätte nicht aus einer Hs. האופייתא aufnehmen sollen.

[4]) s. Fleischer bei Levy, Nhb. W. B. I 282 a, Kohut l. c.

[5]) s. Kohut l. c.

[6]) Perles, Etym. Studien 6 ff. Krauss Lehnwörter s. v. אופיתא (von J. Löw widersprochen). Selbst wenn die Lesart האופיתא richtig wäre, bliebe noch האופה in der oftgenannten Aruchstelle unerklärbar.

als Artikel möglich, ist aber, nachdem in האופיתא dieser Buchstabe zum Worte gehören muss, wohl wie im Nachbarworte zu fassen. Das räthselhafte Wort ist nun weiter nichts als das syrische הוסא, Hauch, Athem, Respiration u. ä., dann auch übertragen „Eifer", „Kraft" oder nach anderer Seite „Hauch" in der Bedeutung „Kleinigkeit"[1]). נשמה ist also nach dem Midrasch, Namen der Seele als „A t h e m"[2]), was, nebenbei bemerkt, ja auch lexicalisch ganz richtig ist, da ja die Grundbedeutung von נשם „wehen", „hauchen" ist. Die zum Beleg angeführte volksthümliche Redensart „die Respiration ist gut" (?) mag bei dem schwachen, neugebornen Kinde oder bei dem starren Schwerkranken, wo eben die Respiration das Lebenszeichen war, im Gebrauche gewesen sein. Als Stamm ist wohl יפה resp. יפא anzunehmen (ursprünglich selbstverständlich ופה resp. ופא) und das überflüssige א in den Midraschwörtern besagt dann nur, dass hier Cholem[3]) und nicht Schurek zu vocalisiren ist, ebenso, wie das in Endungen vor י häufig vorkommende א besagt, dass „ai" und nicht „i" zu lesen ist. (Z. B. שמלאי lies: Simlai, nicht Simli; Simlaï ist ein Missverständniss).

Ist nun auch der Stamm יפה und die Bedeutung[4]) „wehen", „hauchen", fast verschwunden, so lässt die einstige Existenz sich doch weiter stützen. Verwandt mit unserem יפה sind die Stämme יפח, נפח, פוח, wohl auch נבע, בוע (vgl. בעבע) פוע (vgl. פעפע) wahrscheinlich auch יפע, dann wieder אפה, פאה u. a. und vielleicht gar unser gewöhnliches יפה. Eine Entwickelung des Letzteren würde aber weiter und tiefer führen, als sich hier Gelegenheit bietet, zu erörtern[5]). Aber

[1]) Brockelmann, Lex. syr. 82 a: 1. halitus, (engl.) breath, respiration, 2. impetus, 3. eradiatio (solis), the beaning of the sun. J. E. Manna, vocab. Chaldèen — Arabe, Mossoul 1900, hat 7 Hauptbedeutungen des Wortes, aus denen ich hier nur die zweite besonders anführe: נשמה, נפחה (Anima, spiritus, halitus; flatus venti), weil auch den Buchstaben nach für uns interessant. Bei keinem der Verfasser ist das Wort הוסה unter einen syrischen Wortstamm eingeordnet.

[2]) In vielen Sprachen sind die Namen für Seele und Athem ja auch identisch, manchmal später künstlich getrennt. In demselben Capitel des Ber. r wird noch auf die Gleichung נשמה Seele und נשימה Athemzug angespielt.

[3]) Wie in der oben genannten syrischen Glosse.

[4]) Ich trenne in diesem Aufsatz nicht die Bedeutungen von Kal und Hiphil (resp. Aphel), da diese Unterscheidung in dieser Verbindung ganz gleichgültig ist.

[5]) Dem Kundigen braucht nicht gesagt zu werden, wie Wörter für: „Blasen, Anschwellen, Sprudeln, Kochen, feurig sein", in Verbindung

näheres ist noch zu finden. Men. XI., 7, heisst es: חבבלים אוכלים אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה. Hier ist יפה weder als „gut", „stark" zu nehmen, noch als Gegensatz von „hässlich", sondern einfach als „schnaubend", „eifrig", „gierig". So noch in einigen ganz ähnlichen Stellen: Ab. Sar. 29 b und Cant. r. s. v. כי טובים. Und ebenso ist der Sinn Pes. 89 b בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהם יפות jetzt leicht zu verstehen, wenn man weiss, dass יפה „gierig" heisst, und die misslichen Kategorieen der Euphemismus und Antiphrasis können aus dem Spiele bleiben. — Unzweifelhaft gehört zu unserem Stamm הופיא (hebr.) oder אופיא (aram.) in der Bedeutung „Schaum" (Stellen s. bei Levy Nhb. W. B. I. 44 a[1]). Ferner aber auch אופתא (aram.), das nicht, wie allgemein angenommen, „Holz" bedeutet, sondern — und hier begegne ich mich mit und lerne von einer Vermuthung Imm. Löw's[2]) — „die [bei Entfernung der Palmzweige] am Stamme sitzenbleibenden Blattbasen", so nach ihrer aufgedunsenen Gestalt genannt. Solche Blattbasen wirft man (Gittin 61 a[3]) nach den Datteln, um diese herunter zu bekommen, denn

---

stehen. Von Einzelheiten bemerke ich nur, dass in dem syrischen Wort (s. oben Citat aus Brockelmann's Lex. syr.) „Blasen" und „Strahlen" (יצע) zusammengefallen sind. Gesenius (Thesaurus s. v.) setzt יפה, schön sein, mit יפע in Verbindung. Vielleicht ist יפה schön, ursprünglich das Anschwellende, Volle. (vgl. auch ar. وفي, voll sein); das Eingeschrumpfte ist das hässliche. Aus Delitzsch Assyr. Handwörterbuch 112 a sehe ich, dass assyr. i p t u Fülle, Ueberfluss bedeutet, weiss aber nicht, ob das Wort hieher gehört. Wichtiger ist mir, dass er (p. 236 a) für das assyr. Wort ופא oder ופה eine Urbedeutung „glänzend hervorkommen" statuirt, die sich dann in „hervorkommen" und „erglänzen" theilen soll. Aus ganz anderem Gebiete führe ich an, was bei Kluge, Etym. Wörterbuch der deutschen Sprache, p. 46b zu lesen ist: „Die altgermanischen Worte, die mit „b l" anlauten, fügen sich meist in zwei Gruppen: die einen, wie: blähen, blasen, beruhen auf der Grundbedeutung des „Schwellens", die andern, wie: blank, blitzen, auf der des „Glänzens". Wir hätten nun also ein genaues Gegenstück zu יפה–יפע. Ich verlasse umso eher dies schwankende Gebiet, weil diese Auseinandersetzungen für unsere Hauptnachweisungen nur von secundärer Bedeutung sind.

[1]) Da der Aruch das Wort unter ה einordnet, ist es selbstverständlich ein Druckfehler, wenn im Laufe des Artikels חופיא steht. Etwas zweifelhaft ist mir אופי in der Verbindung עומד על אופי של (Stellen bei Levy und Kohut), wenn auch das Moderne zu wissen, „wie der Wind weht" passen würde. Schon in der Midraschlitteratur selbst ist אופי, weil unverständlich, mit דעת umgetauscht worden.

[2]) Aram. Pflanzennamen 115; vgl. 422 nach Aruch s. v. אפי.

[3]) ההוא גברא דהוה שדי אופי וקא נתרן תמרי.

sie sind leicht. Dieser Leichtigkeit wegen, kann man davon Schwimmgürtel verfertigen (s. Resp. Gaon. ed. Harkavy Nr. 34 zur Erklärung von כתבא דאופי). Solche aufgedunsene Stücke schrumpfen mit der Zeit ein, so dass etwas darauf Geschriebenes unleserlich wird, so dass wir jetzt den Ausdruck וי"ו דכתיב אאופתא (Chulin 16a und sonst) von etwas ganz Unhaltbarem gebraucht, viel besser verstehen, als wenn אופתא als „Holzblock" zu fassen wäre. Und endlich — was ich nur mit gewissem Bedenken schreibe, da meine Auffassung, wenn richtig befunden, bis in das kleinste „Handbuch für Schächter" eindringen musste — ist ריאה דדמיא לאופתא, Chullin 47 b, von einer diesen leichten, glatten aufgedunsenen Blätterresten ähnlichen Lunge zu verstehen. Dann begreift man die vielen איכא דאמרי, die den Commentatoren und Decisoren so viel Mühe gemacht haben, weil man אופתא für „Holz" genommen hat.

Ein handschriftlicher, tossafistischer Commentar zum Pentateuch.

Von **Heinrich Gross.**

Vor 2 Jahren legte mir der Buchhändler, Herr Kauffmann in Frankfurt a. M., zur Begutachtung eine hebräische Handschrift vor, die sich jetzt im Besitze des sehr geschätzten Gelehrten, Herrn N. E. Adler in London, befindet, der sie mir gütigst zur nochmaligen Einsicht überliess. Nach derselben erweitere ich wesentlich bei dem Interesse, das diese Handschrift für die Geschichte der nordfranzösischen Bibelexegese bietet, die kurze Notiz, die ich über dieselbe in Kauffmann's Katalog N. 32 veröffentlicht habe.

Diese Handschrift, die ich kurz als ms. Adler oder blos ms. A. bezeichne, Papier, klein-Quart, 162 Bl. grosse französisch-rabbinische Schrift, trägt von späterer Hand in orientalischer Cursivschrift folgende Ueberschrift: פירוש מרבותינו בעלי התוספות על התורה ועל פירוש רש"י. Es ist in der That ein tossafistisch angelegter Commentar zum Pentateuch mit besonderer Berücksichtigung des Commentars Raschi's. Der Verfasser ist nicht genannt. Er stammte aus Frankreich. Er erzählt einmal (ms. A. p. 267) welch' ausserordentlichen

Eindruck es auf ihn gemacht habe, als er, nachdem er Frankreich (ארץ צרפת) verlassen hatte, zum ersten Male Schnee auf den Bergen erblickte. Sein Zeitalter lässt sich nur ungefähr bestimmen. Er hatte den von Jehuda b. Elieser aus Frankreich um 1314 unter dem Titel מנחת יהודה verfassten Commentar zum Pentateuch sehr stark benutzt, also nach dem genannten Jahre gelebt. Sein Commentar, ganz im Geiste des letztern Werkes geschrieben, enthält auch zahlreiche Auszüge aus dem von Hiskia b. Manoach aus Frankreich um 1250 unter dem Titel חזקוני verfassten Commentare zu Raschi's Pentateuch-Commentar und ist aus verschiedenen anderen Werken compilirt, bietet jedoch mancherlei eigene lesenswerthe mit שבה לאל = ש"ל unterzeichnete Erklärungen. Sein Hauptwerth liegt in dem Aufschlusse, den er uns über die citirten Autoren und ihre Werke oft gibt. Ich theile die Namen derselben vollständig in alphabetischer Reihenfolge mit. Der Comm. מנחת יהודה, den ich durch M. J. abbrevire, wurde zusammen mit den Tossafot zum Pentateuch בעלי תוספות in dem Sammelwerke דעת זקנים, Livorno 1783 und הדר זקנים, Livorno 1840 edirt. Ich citire nach der ältern Ausgabe und gebe aus der Handschrift, deren Uebereinstimmung mit dem M. J. durch id. bezeichnet wird, einige wenige Proben der Erklärung:

1) Abraham Ibn Esra (ms. A. p. 152b אבן עז') wird in den Tossafot zum Pentateuch, Daath Sekenim p. 20a in derselben Stelle als Abraham בעזל angeführt, corrumpirt aus den Abbreviaturen ב"ע und ז"ל.

2) Ahron aus Canterbury (ms. A. p. 207b, קמרוביל, id. M. J. p. 85a קוטבוירא) ist sicherlich identisch mit dem Gelehrten dieses Namens aus קנברי, der im Pentateuch-Commentar הגן ס', ms. add. 22092 im Britisch Museum angeführt wird. (v. Dukes, Ozar Nechmad II p. 101, Neubauer, Geigers, Jüd. Zeitschrift IX, p. 231). Der Ortsnamen, da wie dort corrumpirt, ist zu emendiren in קונטורבירא. (Davis, שטרות, Hebrew Deeds, Londres 1888, p. 312). Ahron lebte vor 1240, dem Jahre, um welches ungefähr der Gan verfast worden ist. (Zunz, Zur Geschichte und Literatur, p. 78).

3) Ahron aus Châlons, wahrscheinlich sur-Saône (ms. A. p. 161a קולון, 181a קלון, id. M. J. ms. der Pariser Nationalbibliothek corrumpirt קאליל, v. Les rabbins p. 441), gehörte, da er auch in Gan citirt wird (Neubauer a. a. O. קולין), ungefähr demselben Zeitalter an, wie der vorherge-

nannte. Die beiden Stellen des ms. A. werden im M. J. p. 25a und 35b also citirt: הר״ר אליקים בשם הרר״א מקלון und הרר׳ אליקים בשם הרר׳ אליקים מקול. Der Name אהרן ist abbrevirt worden ר״א und unrichtig aufgelöst אליקים. Daraus ist die irrthümliche Angabe eines Eljakim aus Châlons entstanden. (Zunz, a. a. O. p. 98, v. Gross, Gallia judaica p. 592).

4) Asarja aus מרברוק (ms. A. p. 251b) ist ein doppeltes Corruptel und nach M. J. id. p. 72b und dem Gan ms. zu emendiren in Asriel aus רומנבורק = Rothenburg. Er dürfte mit Asriel b. Jechiel, dem Lehrer des Chajjim Or Sarua identisch sein und demnach der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehören. (Chajjim Or Sarua, Rga. N. 91, Mordechai Kidduschin N. 551, v. Gross, Magazin X, p. 67).

5) Ein Anonymus aus Nîmes, dessen folgende interessante Erklärung angeführt ist, wird als „Grösse" bezeichnet (ms. A. 175 גדול אחד מניימיש): כי אני הכבדתי את לבו. בכל המכות לא מצינו שהודיע הב״ה למשה שהכביד את לבו אך בזאת שהודה פרעה שה׳ הוא הצדיק. וכן קשה שלא כצינו ויוסף לחטא וה׳ הוא הצדיק רק במכת ברד. ולייישב הכל, תחלה אמר פרעה העתירו אל ה׳ ורב מהיות קולות אלהים וברד אבל על המטר לא היה רוצה שיחדל כי המטר טוב לארץ וכן א׳ל משה אפרוש את כפי אל ה׳ הקולות יחדלון והברד לא יהיה עוד כדברך אך המטר ירד. וע״כ אמר ה׳ הצדיק שאף בשעת רוגז שלח מטר כמו שדמה בלבו שתשאר. וכן התפלל משה ולא נתקבלה תפלתו על המטר כדכתיב ומטר לא ניתך ארצה וכתיב וירא פרעה כי חדל המטר וגו׳ ולא קיים לו משה תנאו על המטר ולכך ויוסף לחטא. וחרה לו למשה על המטר ולכך אמר הב״ה למשה כדי לפייסו ולהודיעו האמת בא אל פרעה כי אני הכבדתי וגו׳ ולכך לא שמעתי קולך על המטר. Dieselbe Erklärung ist in Minchat Jehuda p. 32b sehr kurz, anonym angeführt.

6) Baruch b. Isaak (ms. Adler 273b, id M. J. 87b) ist sicherlich der Gelehrte dieses Namens aus Worms, der um 1200 das Ritualwerk Sefer ha-Terumah verfasst hat (v. das. N. 135).

7) Benjamin aus Canterbury wird bald mit, bald ohne Erwähnung des Ortsnamens als „unser Lehrer" citirt. (ms. A. p. 178, קמורביל p. 202 bloss Benjamin, id. M. J. p. 34a, bloss „unser Lehrer", p. 44b, bloss Benjamin, id. Gan. ms. קנמבוריא). Er war einer der hervorragendsten Schüler des R. Tam (Luria Rga. N. 29 קנובריא) und wird auch sonst genannt als Erklärer des Piut (ms. Bodl. 1205, Cat. Neubauer p. 420, קונמרבוריא) und als rabbinische Autorität. (Mordechai Aboda Sara II, N. 826, קנמבוריא).

8) Benjamin, von dem vorhergenannten verschieden, wird von unserem Commentator wohl nur ehrenhalber als sein Lehrer bezeichnet, (ms. A. p. 150a מורי רבי בנימין), da derselbe dem ungenannten Verfasser der Tossafot zum Pentateuch, der ein Menschenalter vorher geblüht hat, dieselbe Erklärung und noch eine andere mündlich mitgetheilt hat. (Daath Sekenim p. 19a, 31a, v. Zunz, a. a. O. p. 87). An der ersteren Stelle führt er den schwer zu erklärenden Beinamen גוזל (Gross, Gallia judaica p. 135). In der Sammlung der hebräischen Handschriften in Jerusalem befindet sich ein Werk בעלי התוספות, das von dem edirten wesentlich abweichen soll. (Isaac Badhab, Catalog des Zion we-Jeruschalaim N. 54). Eine Collation beider Werke würde doch wohl zur Aufhellung manch dunkler Punkte der Geschichte der nordfranzösischen Exegese beitragen.

9) Berachja, der Punktator (ms. A. p. 213a), dessen Erklärung zu 2. M. 35, 3, לא תבערו in den Tossafot zum Pentateuch p. 53a anonym angeführt wird, ist Berachja b. Natronai, genannt Cresbia, der auch als Fabeldichter bekannt ist. (Gross, Gallia judaica p. 180 ff.). Hingegen könnte der in unserem ms. p. 369 citirte Berachja der Gelehrte dieses Namens aus Lincoln sein, der in Gan ms. und auch im M. J. p. 89b genannt wird. (Neubauer a. a. O. v. weiter).

10) Chajjim, zubenannt חוזה (ms. A. 150b), war älter als Eljakim, der sich auf ihn beruft, ihn aber blos Chajjim (id. M. J. p. 19b) oder mit dem Beinamen מושמא מולא nennt. (Gan ms. a. a. O.). Der letztere Name ist vieileicht Testmaule, der sich in der Form Mauleteste thatsächlich bei einem burgundischen Juden findet (Gallia judaica p. 218). Der Name חוזה „Seher" dagegen dürfte ein Ehrenname sein wie נביא, den der Gesetzeslehrer Esra aus Moncontour erhalten hat (Tossafot Gittin 81b, Mordechai Jebamot Ende und sonst, Gallia p. 337). Den Beinamen הרואה hat unter anderen der Karäer Joseph b. Abraham, der Verfasser des Werkes ס' המחקר geführt (Pinsker Lickute Kadmoniot p. 44, 51, 106).

11) Chajjim Cohen, „unser Lehrer" (ms. A. p. 179a, id. M. J. p. p. 34b) ist der berühmte Gesetzeslehrer Chajjim b. Chananel Cohen, mütterlicherseits der Grossvater von Mose aus Coucy.

12) David (ms. A. 169a, id. M. J. v. 29a) lässt sich, da es mehrere nordfranzösische Gelehrte dieses Namens gegeben hat, nicht näher bestimmen.

13) Eleasar aus Worms wird als Autor einer angelologischen Erläuterung angeführt, wie man sie in dessen mystischen Schriften so häufig findet. (ms. A. p. 252).

14) Eljakim, abbrevirt ר״א (ms. A. 171 und sonst oft) ist Eljakim b. Menachem, der Lehrer von Jehuda b. Elieser, der sich im Minchat Jehuda auf Schritt und Tritt auf ihn beruft, auf dessen Pentateuch-Commentar er hinweist (M. J. p. 60a מצאתי בפשטי הר׳ אליקים). Für die Angabe, dass er aus Paris gewesen sei (Les rab. p. 439, 441) wird keine Quelle angezeigt. Dass er ein Schüler eines Eljakim aus Châlons gewesen sei, ist eine auf einem Missverständnisse beruhende Annahme (v. oben). Sicher ist nur, dass er der Schüler von Salomo b. Jehuda aus Chateau-London war, der in unserem ms. p. 128a citirt ist, als הר״ר שלמה מכרך לנדון. Der Vorname ist in derselben Stelle in M. J. p. 7b ebenso wie p. 44b, wo er von Eljakim angeführt wird, abbrevirt ר״ש. Diese Abbreviatur wurde ebenso wie die des R. Simson aus Sens ehrenhalber in שר verwandelt. Darnach ist die paralelle Stelle in Gan ms. (Ozar Nechmad und Neubauer a. a. O.) zu erklären: אמר הר׳ אליקים בשם רבו חשר. Hingegen ist die Bezeichnung שר אליקים מתוך in einem Minchat Jehuda, ms. Merzbacher (v. Ziemlich, Monatsschrift 1881, p. 23) nur die unrichtige Auflösung der daselbst öfter vorkommenden Abbreviatur שר״א, corrumpirt aus הר״א, das ist R. Elieser aus Touque (Gallia 593).

15) Ephraim (ms. A. 200 b, id. M. J. p. 46 b, רבינו) ist Ephraim b. Isaak aus Regensburg, ein Zeitgenosse des R. Tam.

16) Unter ר׳ מאיבר״א (ms. A. p. 155 a) ist wahrscheinlich zu verstehen Isaak aus Evreux, dessen Erläuterungen der Bibel auch in den Tossafot zum Pentateuch angeführt werden. Er blühte in der Mitte des 13. Jahrhunderts und wird als Tossafist oft unter der Abbreviatur ר׳ citirt.

17) Der Name Jechiel aus Corbeil (ms. A. p. 200 b) ist sicherlich eine irrthümliche Auflösung der Abbreviatur ר׳, welche in derselben Stelle in Minchat Jehuda p. 46 b in der That in R. Isaak aufgelöst ist. Die Abbreviatur ר״י מקורבוי״אל (ms. A. p. 224 a, aus פשטי הר״ם) bedeutet dagegen Jacob oder Jehuda aus Corbeil, Zeitgenossen des R. Tam, deren Tossafot wohl die citirte talmudische Stelle zu III M. 16, 18 v. Menachot 22 a, entnommen ist. Die

Abbreviatur הרים מקורביל (ms. A. p. 206) ist ohne Zweifel corrumpirt aus הרי״, Verfasser des Semak.

18) Isaak, dessen mündlich mitgetheilte Erläuterung citirt wird, (ms. A. 128 b: מפי הר׳ יצחק ז״ל), lässt sich nicht näher bestimmen. Der Ausdruck מפי bedeutet nicht immer eine direct an den Citirenden gerichtete Mittheilung. (v. Zunz a. a. O. p. 65, v. weiter): והנה ה׳ אנשים. היו אנשים ממש מאותם אנשים המתהלכים את המקום כמו נח ומנוח שהם באים עם בני אדם והוזרים למדתם. דאלי״כ נראים כאלו אוכלים א״כ אמאי לא עשו כן לגדעון ומנוח דכתיב אם תעצרני לא אוכל.

19) Isaak b. Abraham, abbrevirt ריצב״א (ms. A. 144a, id M. G. p. 17 a ריב״א) ist der berühmte Tossafist dieses Namens aus Dampierre (ca 1140—1210).

20) Jacob aus Orleans, wie sein Lehrer Jacob b. Meir aus Ramerupt, genannt R. Tam, abbrevirt ר״ת (ms. A. p. 1, 151 b) wird auch sonst in Minchat Jehuda und Paaneach Rasa oft citirt, in dem letzteren Werke häufig abbrevirt ר״י oder blos „der aus Orleans“ ohne Erwähnung des Personennamens angeführt.

21) Jacob b. Nachman (ms. A. 135 b, id. M. J. 12 b und Tossafot zum Pentateuch 11 b) citirt, ist anderweitig nicht bekannt.

22) Jechiel „unser Lehrer“ (ms. A. p. 226 b) ist ohne Zweifel Jechiel b. Joseph aus Paris, dessen angeführte talmudische Erläuterung sicherlich dessen Tossafot zum Talmud entnommen ist.

23) Jechiel ha-Levi, „der Gesetzeslehrer“ (ms. A. p. 152 b., id. Tossafot zum Pentateuch p. 20 a zu 1 M. 37, 36, מכאן יש להוכיח, anonym) dürfte mit den gleichnamigen Gesetzeslehrer identisch sein, der in einem talmudischen Sammelwerke (ms. Halberstam Nr. 345, jetzt in der Montefiore'schen Handschriften-Sammlung in Ramsgate § 451) „unser Lehrer“ genannt wird. Er ist als rabbinische Autorität in einem תשבץ ms., erwähnt, das ich vor vielen Jahren bei Dr. Berliner gesehen habe.

24) Jehuda der Fromme (ms. A. 158 b, 153 und sonst) ist selbstverständlich Jehuda b. Samuel, der Fromme aus Speier, später um 1200 in Regensburg, dessen biblische Erklärungen. die vorherrschend einen agadischen Charakter haben, im Minchat Jehuda und in den Pentateuch-Commentaren jener Zeit häufig angeführt werden.

25) Jehuda aus Paris (ms. A. 138, 195, 196) genannt Sir Léon, aber mitunter auch „der Fromme“ (1166—1224) wird oft als Bibelerklärer angeführt. (v. Gallia judaica p. 519 ff).

26) Joseph Bechor-Schor (ms. A. 116), abbrevirt Joseph ב״ש (das. 122, 156a und sonst), ריב״ש (das. 175), oder bloss Bechor Schor genannt (das. 123a, 125b und sonst), abbrevirt רב״ש (das. p. 214) oder bloss ב״ש (das. p. 152) wird auf jeder Seite wie im Minchat Jehuda und Paaneach Rasa angeführt. Er ist mit dem bedeutenden Tossafisten Joseph b. Isaak aus Orleans, einem Zeitgenossen des R. Tam, identisch. (Gallia judaica p. 34). Wenn nun aber auch in unserer Handschrift p. 167b und 174, daneben Joseph aus Orleans angeführt wird, so folgt daraus noch nicht die Verschiedenheit Beider, da doch die Annahme zulässig ist, dass in den verschiedenen Schriften, welche von unserem anonymen Commentator benützt wurden, bald der Name Joseph aus Orleans, bald Joseph Bechor-Schor gebraucht und so auch nachgeschrieben wurde.

27) Joseph aus קרטיש (ms. A. 125b מפי הר״ר יוסף מקרטיש zu 1, 41. 11, 31) ist doch wahrscheinlich der als Bibelcommentator oft genannte Joseph aus Chartres, der an der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts geblüht hat, und die Bezeichnung מפי bedeutet eben nur, dass seine citirte Erläuterung mündlich an seine Schüler, aber nicht an unsern anonymen Commentator mitgetheilt worden ist. Letzterer bedient sich öfter diese Bezeichnung, wohl in demselben Sinne (ms. A. 174b מפי ר׳ יהודה. v. über Joseph, Gallia p. 603).

28) Joseph קאינון, „unser Lehrer“ (ms. A. p. 154) wird in derselben Stelle in Minchat Jehuda p. 21b. Tossafot zum Pentateuch, Daat Sekenim p. 20b und Hadar Sekenim p. 18a als Jerusalemite bezeichnet (איש ירושלים). Berliner identificirt ihn ohne weiters mit dem Bibelerklärer Joseph b. Jochanan, dem Jerusalemiten. (Zeitschrift für hebräische Bibliographie IV, p. 148. Vgl. Eppenstein, Einleitung zu dem von ihm edirten מדרשי התורה des En Salomo Astruc p. XII und das edirte Werk p. 54). Das kann man nur als eine Vermuthung gelten lassen. Mehr für sich hat die Annahme von Zunz (Zur Gesch. p. 97) dass es Joseph b. Baruch sei, der ebenfalls als Jerusalemite bezeichnet wird. Dieser war nämlich aus Clisson, hebräisch geschrieben קלצון, was häufig

corrumpirt worden ist, und so empfiehlt sich auch die Emendation von קאינון in קלצון. (v. Gallia judaica p. 595).

29) Joseph Kara, auch bloss Kara, ist der bekannte Bibelexeget Joseph b. Simon Kara, ein jüngerer Zeitgenosse Raschi's (ms. A. p. 157 a, 161 a, 185 a, 209 b, id. M. J. p. 51 b und 39 corrumpirt ר' יצחק פי' קרא).

30) Joseph aus Lincoln, früher Nicole (ms. A. p. 269 b, נקוליו), ein auch sonst genannter Gesetzeslehrer (Minchat Jehuda p. 81 b und Mordechai Aboda Sara II, Schilte hagibborim ניקולא), hat nicht vor Mose aus Coucy gelebt, gegen den er einmal polemisirt. (ms. A. p. 224 a wird citirt פשטי הרים, worauf dann folgt: ולינ להרי יוסף מניקוליו. v. oben und weiter).

31) Joseph aus Paris (ms. A. 180 b, id. M. J. p. 34 b, v. weiter) der Verfasser eines Werkes, wie es scheint, eines Commentars zum Pentateuch, lässt sich nicht näher bestimmen, da es mehrere Gelehrte dieses Namens in Paris gegeben hat (v. Gallia judaica p, 526).

32) Joseph aus Saulieu (ms. A. p. 133 c שיילי, id. M. J. p. 12 b שיילו) ist der Tossafist Joseph b. Meir aus Saulieu (v. Gallia judaica p. 646).

33) Matatia aus Avalon (ms. A. p. 126 a, 180 b, אבלון) hat dem Verfasser des Minchat Jehuda (p. 6 a, 30 a), der ihn jedoch als verstorben bezeichnet, mündliche Erläuterungen gegeben, war also um 1313 nicht mehr am Leben.

34) Meir aus Étoile, daher genannt Kochabi, wird öfter angeführt (ms. A. p. 150 a כוכב, id. M. J. p. 19 b blos רים, ms. A. p. 172 b blos Meir, id M. J. p. 37 a מאיר כוכבי). Es ist sicherlich derselbe Meir, der zu Raschi 1 V. 28, 10 folgende Erklärung gibt: פי' הרי מאיר ויצא יעקב על ידי פי' מיד והסופרים מעו שראו נקודה על דלת וכתבו על ידי שבשביל. Vgl. Minchat Jehuda p. 15 b z. St. v. über כוכבי Gallia judaica p. 32). Er wird von dem Verfasser des Minchat Jehuda p. 40 b als verstorben bezeichnet, war also um 1313 nicht mehr am Leben.

35) Menachem aus Joigny, ein Zeitgenosse des R. Tam, war ein hervorragender Tossafist (ms. A. p. 168 a מנא מגוייני id. Tossafot zum Pentateuch p. 29 a מנחם מדאני, ms. A. p. 178 a Menachem מגוייני, id. M. J. p. 33 b מגוע). Die Bezeichnung מנא bedeutet vielleicht Manne und ist ein Begleitname von Menachem. (v. Fürst, Bibliotheca judaica II, p. 320, vgl. den Namen Meuns eines französischen Juden, v. Gallia judaica p. 444).

36) Meschullam, „unser Lehrer“ (ms. A. 262a) ist wahrscheinlich Meschullam b. Nathan aus Melun, ein Zeitgenosse des R. Tam, eine gefeierte rabbinische Autorität (Gallia p. 352).

37) Mose b. Jacob aus Coucy wird unter der Abbreviatur רי"ם als Verfasser des Semag citirt (ms. A. p. 19b). Er ist ohne Zweifel mit jenem Mose aus Coucy identisch, dem ein Commentar zum Pentateuch unter dem Titel פשטים beigelegt und dessen Autor mitunter als משה הדרשן bezeichnet wird. (ms. A. p. 119a, 178a, 194, 195, 221, 224, id. M. J. p. 2b, 33b, 42a b, 57b, 58b, vgl. Epstein, Mose ha-Darschan, aus Narbonne p. 14). Daraus wird in M. J. 31b eine Stelle citirt, welche in ms. A. p. 209b mit den Worten schliesst: וכן פ' קהלת.

38) Mose הדרשן dagegen, aus dessen מדרש die folgende Stelle mitgetheilt wird, ist wohl der Gelehrte dieses Namens aus Narbonne. (ms. A. p. 175a): כי אפילות הנה, י"מ באופל היו תחת הקרקע דלא נראה אפילו עשב (v. dieselbe Erklärung bei Ibn Esra, Commentar und Hiskuni zu II M. 9, 32).

39) Mose aus Pontoise, war ein namhafter Gesetzeslehrer, der zur Zeit des R. Tam gelebt hat (ms. A. p. 159b הר' משה מפוטייזין). Diese Lesart scheint richtiger zu sein, als die des ר"י in Minchat Jehuda p. 24b zur selben Stelle.

40) Mose aus Paris wird auch sonst als Bibelexeget angeführt (ms. A. p. 155b, id. M. J. p. 22b s. v. ע"י לפי zu 1 M. 41, 7 anonym. v. Gallia judaica p. 513).

41) Nathan Offizial, auch blos Offizial genannt, ist der bekannte Vertheidiger des Judenthums, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts gelebt hat (ms. A. p. 187a האוסציאל, p. 210a נתן אוסציאל, id. M. J. p. 39a, 52a).

42) Nathanael, „unser Lehrer“ in einer talmudischen Stelle citirt, (ms. A. p. 185b) ist der berühmte Gesetzeslehrer dieses Namens aus Chinon, der im 2. Drittel des 13. Jahrhunderts geblüht hat.

43) Nissim, „unser Lehrer“ (ms. 211b, id. M. J. p. 52b) ist der bekannte Gaon dieses Namens.

44) Saadia Gaon (ms. A. p. 266a) wird als Autor der folgenden Erklärung angeführt: שבעה, רבי' סעדיה ואהבת. או' אהבת הן, אחד אוהב צורו שנא' ואהבת, שני אוהב נפשו שנא' כי אהבת נפשו אהבו, ג' קרוביו שנא' וישראל אהב את יוסף, ד' ביהונתן ודוד, ה' ארץ מולדתו שנא' כי אם אל ארצי וגו' ששית אשת נעוריו שנא' אילת אהבים, ז' חכמה שנא' איש אהב חכמה.

45) Salomo, ohne nähere Bezeichnung (ms. A. p. 179b, id. M. J. p. 35a) ist wohl der im Minchat Jehuda oft citirte Gelehrte dieses Namens aus Dreux, der auch kurzweg als „der Heilige aus Dreux“ genannt wird (ms. A. p. 140b, 195a, id. M. J. p. 42, Salomo).

46) Salomo מונסי hat von unserem anonymen Commentator mündlich die talmudische Erläuterung einer Bibelstelle empfangen, die der Letztere später in einem Werke des Joseph aus Paris gefunden hat, auf den auch der Verfasser des Minchat Jehuda verweist (ms. A. p. 180a, id. M. J. p. 34b). Die Stelle im ms. beginnt: והנעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות, הק' לי הר"ר שלמה מונסי למה שינה משה לשון שצוה לו הב"ה דלעיל כתיב ונתנו על המזוזות ועל המשקוף והשבתי לו וכו' und schliesst: ושוב מצאתי ככה בחיבור שחיבר מהר"ר יוסף מפריש נ"ע.

47) Simson aus Sens, genannt שר, wird in einer agadischen Auslegung einer Bibelstelle angeführt (ms. A. p. 130a, id. M. J. p. 8). Auf die Tossafot von Sens wird einmal hingewiesen (ms. A. p. 23b).

48) Samuel b. Meir, Raschbam, fehlt selbstverständlich in unserem anonymen Commentar nicht. Er hat auf den Verfasser desselben keinen geringen Einfluss ausgeübt, und das ist wohl das Rühmlichste, das wir ihm nachsagen können.

Mancher Leser wird meine Analecten als Handlangerarbeit bezeichnen. Ich schrecke vor diesem Urtheile nicht zurück. Es muss bei dem Aufbaue der jüdischen Wissenschaft, die so viele membra disjecta hat, neben den grossen Baumeistern auch viele unermüdliche Handlanger geben.

Der Commentar des R. Benjamin b. Jehuda zu den Sprüchen.

Von Dr. **Heinrich Berger.**

(Fortsetzung und Schluss).

כ.

1 [המה] לב האדם השכר [וכל שנה] מתמיד, כמו באהבתה תשגה תמיד[1]), או הוא כחביריו[2]). **2** [מתעברו] מתעבר עמו מתמלא עבירה, [חומא נפשו] פעל יוצא ושב אל הגוף, כי הנפש נקיבה. **5** [מים עמקים]

[1]) Spr. 5, 19.
[2]) Vgl. oben zu 5, 19.

כבור עמוק כן העצה בלב האדם, תעמוד במקומה אם אין לה דולה, כ יש אנשים שאם לא ידעו הדבר מיד[1]) שישאלם, יתיאשו ממנה, אך בעל תבונה המבין דבר מדבר יחשב בה ביום ובלילה עד שידלה אותה מהלב. 6 [רב אדם] שבעולם [יקרא] האיש שהוא [חסדו], כלומר שעומד עמו בחסד[2]), ור' דוד קמחי פי' ר"ל רב בני אדם יכריז ושומר[3]) חסדו ומעשה הטוב שהוא עושה [ואיש אמונים] שיעשה החסד לשם שמים [מי ימצא][4]). 8 [מזרה בעיניו] כשישגיח על האנשים מגרש מפניו כל אדם רע[5]), וזה משל לשם כי הוא עושה כן תמיד[6]). 11 [יתנכר] יוכר, כי שרש יוכר ויכיר נכר, ודגשות הכף להביא פ"א הפעל, ויתכן היותו ויתנכר אליהם[7]), כלומר שאינו מוכר רק הוא כאיש נכרי בעודו נער[8]), כי יתכן שיישר דרכו אחר התגדלו י". 12 [עשה גם שניהם] כלומר השם גזר שייראו וישמעו דבריו כענין עין ראה ואזן שמעת וכל מעשיך בספר נכתבין. 14 [ואזל] פועל מן אזלו מים[9]), כלומר כשילך המוכר אז יתהלל בפני האנשים כי הערים לעשות. 15 [וכלי יקר] שאין ערך לו, הם [שפתי דעת]. 16 [לקח בגדו] כאשר ערבת לזר, ואם ערבת בעד נכריה [חבלהו], מן חבל תחבל[10]), והנכון בעיני שאלה דברי השופט שיאמר לשלוחו קח בגדו שלזה כי נכנם[11]) ערב בעבור זר ובעבור נכריה נתערב[12]) על כן חבלהו, א"ג[13]) פירשו כאלו[14]) אמר וקח בעד נכריה חבלהו, כלומר משכונו. 17 [ערב] נראה [לאיש לחם] הלואה או גזלה בעת אכלו ואחר שיתחייב לשלמו [ימלא פיהו חצץ] חרסים כמו וינרס בחצץ שני[15]). 18 [מחשבות] אומר לך שתתקנם, ותכון[16]) הוא כמו ציווי אע"פ שהוא עתיד או הוא על זמן העומד, ופי' כל אחד מהמחשבות הי"א מתבוננת[17]) בעצה. 19 [ולפותה] כמו פתי[18]), ואחיו ופתה תמית קנאה[19])

[1]) C. Mn.: איך.
[2]) C. Mn.: בחסדו; vgl. Raschi z. St.
[3]) K. ס"ה S. 463, rad. קרא: ויאמר.
[4]) K. ס"ה a. a. O.
[5]) Beide HSS. unrichtig: ריע.
[6]) Raschi z. St.
[7]) Gen. 42, 7.
[8]) C. H. verschrieben: רעד.
[9]) Hiob 14, 11.
[10]) Ex. 22, 25.
[11]) C. H. Schreibfehler: נככם.
[12]) C. Mn. fehlerhaft: נכערה.
[13]) G. ס"ה S. 140, rad. חבל.
[14]) C. H.: וכאילו.
[15]) Klagel. 3, 16; C. H. verschrieben: שיניו.
[16]) C. Mn. irrtümlich: ותתדן.
[17]) Dem Bibeltext entsprechend, müssten wir der Lesart: מתכוננת, den Vorzug geben, obgleich auch מתבוננת, den Sinn nicht stört.
[18]) Spr. 14, 15.
[19]) Hiob 5, 2.

כלומר בין עם הרכיל בין עם פותה אע"פ שאינו שונה דברים ברשע רק בפתיות. **20** [באישון[1]) חשך] שאז אדם צריך לנר יותר לא ביום. **21** [נחלה מבהלת][2]), כלומר[3]) שבאה לו פתאום בבהלה שלא[4]) יגע בה; [ואחריתה לא תברך] כי הוא יפזרם אחר[5]) שלא עמל בה. **22** [אשלמה רע] לאשר גמלני[6]). **23** [אבן ואבן] גדולה וקטנה. **24** [מ"י מצעדי גבר] כל מה שיעשה מצרכי ענייניו לא מצדק ורשע, כי זה לא ביד השם הוא[7]), [ואדם מה יבין] מדרכו, לא שום דבר. **25** [מוקש אדם] כשיבלע ויאבל מן הקדש וגם לחזר אחר נדרים, [ילע] כמו בלע, מן ושתו ולעו[8]), אע"פ שהוא הפוך, כמו ככש כשב[9]), ומי שמתמיד לנדור חוטא, שנ' וכי תחדל לנדור[10]), קמ' ילע דבור מדברי רבותינו לעי באורייתא[11]), ופי' מוקש אדם הוא שנודר תמיד, מקדיש ואחר כך יתחרט ויבקר אחריו אם יוכל להשלימו, כי היה לו לחשב כך בתחלה כענין אל תתן את פיך וכול'[12]). **26** [אופן] גלגל, כמו לאופנים להם קורא הגלגל באזני[13]). **27** [חפש כל חדרי בטן] כי הנפש מלאה כל הגוף. **30** [תמרוק][14]) כמו ונתון תמריקין[15]), כלומר הפצעים והחבורות הם תחבושת ותרופה באיש רע אולי יקבל רשות וגם מכות [חדרי בטן].

כא.

1 [פלגי מים] כן [לב מלך ביד י"י], כמו הפלג שאדם יכול להשותו אל כל אשר ירצה, כן[16]) השם ישה לב להרע ולהשיב כרצונו. **2** [ותכן לבות] מן ותכן לבנים תתנו[17]), כלומר היודע[18]) מתכונת הלבבות הוא י"י, או הוא מן מי תכן את רוח י"י[19]). **4** [רום עינים ורחב לב] מטשלת רשעים

---

[1]) Qere: בְּאֵשׁון.
[2]) Kethibh: מבחלת.
[3]) Vor כלומר in C. H. Zusatz: במו.
[4]) C. Mn.: כי לא.
[5]) C. H. fehlerhaft: אחד.
[6]) C. H. unrichtig: גאלני.
[7]) Hinweis auf unsere Willensfreiheit.
[8]) Obadja 1, 16; vgl. G. ס"ה S. 66, rad. בלע.
[9]) Lev. 4, 32; 3, 7 u. s. w.
[10]) Deut. 23, 23.
[11]) Bereschit rabba cap. 14.
[12]) Koh. 5, 5; vgl. K. ס"ה S. 258 f., rad. לוע.
[13]) Ez. 10, 13.
[14]) Kethibh: תמריק.
[15]) Ester 2, 3.
[16]) C. H. unrichtig: בו.
[17]) Ex. 5, 18.
[18]) C. H. verschrieben: הידוע.
[19]) Jes. 40, 13.

אינגו כי אם רום עינים וזהו חטאת גדול, או יהי ענינו אדם שיש לו רום עינים ורחב לבב יוכלו בני אדם למובלו כי ירחקו מעליו, אבל אם הרשע מושל חטאת הקהל הוא, והקמחי פי' מן נירו לכם ניר[1]), כלומר רום עינים ורחב לבב זהו נר הרשעים שהוא חטאת, ואמר ניר על דרך משל על מחשבות הלב[2]), ויש אומרים רום עינים ורחב לבב וניר של רשעים כל אלו הם חטאת. 5 [וכל אץ] נמהר, כמו ואץ ברגלים חוטא[3]), [אך למחסור] תמיד, כמו והיית אך שמח[4]). 6 [פעל אצרות] שנעשו [בלשון שקר] סופם יהיו כהבל נדף, ופעליהן [מבקשי מות], וענינו כענין והיה החסן לנערת ופעלו לניצוץ[5]). 7 [שד][6]) שעשו הרשעים יגור עמהם כענין חופר גומץ בו יפול[7]), חיוג[8]) פי' מבעלי הכפל ושרשו גרה, כאילו אמר יגרם[9]). 8 [הפכפך] דרך האיש אם הוא זר. 9 [מאשת מדינים[10]) ובית חבר] כי לעולם יריבו זה עם זה, ומ'[11]) מאשת מושך[12]) עצמו ואחר עמו, או שניהם דבר אחד, כלומר אשת מדינים ובביתו יש לו חבר והנה אשתו תדיר תדין עמו. 11 [ובהשכיל לחכם] כשאדם מלמד שכל לאדם. 12 [משכיל צדיק לבית רשע][13]) ורואה שהם רשעים ומסלף אותם לרע, כלומר מעקם להם הדרך בדבריו כדי שיפלו ברע, או יהי ענינו גוזר ומסכים בדעתו כי אחריתם רע, ובעבור שנזכרו בפסוק ב', פעמים רשע, יתכן שהם שני דברים, וכן פי' מביט הצדיק לבית רשע מה אחריתו ומואם בו ועוד מסלף וכו'. 13 [גם הוא יקרא] אחר ולא יענה, מדה כנגד מדה. 14 [ושחד בחק] יכפה חימה עזה[14]), ומלת יכפה מושך עצמו ואחר עמו. 15 [ומחתה] היא שמחה לפועלי און, או ענינו ומחתה לפועלי און עשות משפט. 16 [בקהל רפאים] המתים, כמו רפאים בל יקמו[15]), כי אז תהיה נפשו כנפש הבהמה היורדת למטה לארץ. 17 [איש מחסור] שאינו עשיר ואוהב שמחה ויין ושמן לעולם לא יעשיר, ויש אומרין איש מחסור יהיה מי שאוהב שמחה

---

1) Hosea 10, 12; Jer. 4, 3; C. H. fehlerhaft: ערו לכם ער.
2) K. ס"ה S. 305, rad. נור; G. ס"ה S. 294, rad. נור.
3) Spr. 19, 2.
4) Deut. 16, 15.
5) Jes. 1, 31.
6) C. H. verschrieben: ישוד.
7) Koh. 10, 8
8) C. H. verschrieben: חיוב.
9) G. ס"ה S. 99, rad. גרר.
10) K^{e}thibh: מדונים.
11) C. Mn. unrichtig: ואם.
12) C. Mn. Zusatz: את.
13) Beide HSS.: משכיל הצדיק בבית הרשע; Bibeltext: wie oben.
14) Beide HSS. fehlerhaft: עשה.
15) Jes. 26, 14.

וכן מי שאוהב יין ושמן לא יעשיר[1]). 18 [כפר לצדיק] הרשע, [ותחת ישרים] כפרם הבוגד, כענין ואתן אדם תחתיך[2]). 20 [יכלענו] כמו יאבדנו מן העולם. 22 [עיר גברים] בוא[3]) וראה כמה גדולה החכמה, פעם אחת עלה חכם אחד[4]) בעיר שכלה גבורים והוריד העוז שהיו בוטחין בה ולא הרגישו, ואין לך גיבור בעולם שיוכל לעשות דבר זה בגבורתו רק בחכמה, כענין החכמה תעז לחכם[5]). 24 [זד] שם התואר, מי שהוא זד ויהיר לץ יקרא וכל דרכיו לא יעשה כי אם בעברה ובזדון. 25 [ידיו לעשות] מלאכה ולזה אין לו מטה ישלים תאותו, והצדיק יש לו כל כך שיתן לאחרים תמיד 26 [ולא יחשך]. 27 [זבח] שמקריבין הרשעים בנדבה[6]) תועבת ה', כל שכן אם יביאהו על חטא שעשו שהם חטאות ואשמות. 28 [לנצח ידבר] תמיד ידבר ברצונו כי לא תאבד רק יתקיים. 29 [העז איש רשע] בפני חבירו וכופר, והצדיק לא יאמין בדבריו, כי יבין דרכו של רשע. 30 [אין חכמה] בעולם[7]) נחשבת לפני השם כי הוא חכם מכל החכמים ויודע מכל היודעים, כלומר אין חכם בעולם יוכל להמלט מגזירותיו, על כן 31 [סום מוכן ליום מלחמה[8])] ולא ידע מה יהיה וביד השם הישועה.

כב.

1 [מכסף ומזהב] נבחר שם טוב. 2 [עשיר ורש נפגשו] בדרך זה בנאותו ובעשרו וזה בשפלותו ובחסרונו, [עשה כלם ה'] השם ברא הכל ויכול להגביה השפל. 4 [עקב] סוף כמו עקב רב[9]) כלומ' סוף העושר[10]) ויראת ה' [עשר וכבוד וחיים[11])], או יהי עקב כמו והיה עקב תשמעון[12]), שפי' בעבור[13]). 5 [צנים פחים] כמו ולצנינים[14]), כמו צנים ופחים יקושים נמצאים בדרכי העקש. 6 [חנך[15])] הנער כפי דרכו שיוכל לסבול, או על דרך שתרצה להדריכו. 7 [ועבד] הוא הלוה תמיד לאיש המלוה[16]), כי יפחד

---

[1]) Raschi z. St.
[2]) Jes. 43, 4; C. Mn. verschrieben: ומתן (für ואתן).
[3]) C. Mn. falsch: הוא.
[4]) C. H. unrichtig: אחת.
[5]) Koh. 7, 19.
[6]) C. H. verschrieben: בניבה.
[7]) C. Mn. unrichtig: בעולה.
[8]) C. H. fehlerhaft: מלמה.
[9]) Ps. 19, 12.
[10]) 'יהעשור' stört den Zusammenhang. Lies mit Bibelt. 'יהענוה'.
[11]) Vgl. G. ספר הרקמה S. 160.
[12]) Deut. 7, 12.
[13]) Raschi z. St.
[14]) Josua 23, 13; Num. 33, 55.
[15]) C. H. irrtümlich: חנוף.
[16]) C. Mn. und C. H. ergänzen: תמיד.

אולי יצמרך לו. **8** [ושבט עברתו] כמו ראה עני בשבט עברתו[1]), כלומ' מי שירע לאחרים יריעו לו, וזה פי' [זורע עולה יקצור און], ולא יתמיד זה כי שבט עברתו יכלה, ויתכן היותו פול הקש שבו נתון הזרע, ר' יוסף קמחי פי' השבט שדשין בו התבואה, אמר כי יכלה השבט קודם שיציא מקצירו התבואה[2]). **9** [טוב עין[3])] פי' נריב הפך עין הרע שהוא כילי. **11** [אהב טהור לב] כלומ' האוהב שהוא טהר לב ויש לו חן בשפתיו, והוא מליצה נאה, הרי הוא רעהו של מלך והמלך מחזיקו עמו כי אנשים כאלה צריכין למלך. **12** [נצרו דעת] בעל דעת. **14** [שוחה עמקה] כן הוא [פי זרות] נשים זרות, כענין נפת תטפנה שפתי זרה[4]). **16** [להרבות] לו לעצמו שיתעשר או נותן ממונו לעשיר שאינו צריך לו. **17** [לדעתי] שם, ולא יתכן לפרשו שם הפעל, כי אלה דברי שלמה במקום החכמה לא דברי השם. **19** [הודעתיך היום] אף אתה שים לבך להם. **20** [הלא כתבתי לך שלישים[5])] פי' הקמחי שלש פעמים[6]), וענין אחר[7]) פי' שלישים חכמות[8]), וקראם כן מפני שמעלתם משאר הדברים כמעלת השרים מכני אדם, כאלו אומר הרי זמן גדול שכתבתי ענינים גדולים ונפלאים על ענין השלוחים והשליחות צריך לעשות באמונה וביושר. **22** [כי דל הוא] בעבור שהוא דל ולא יוכל להנקם ממך[9]). **23** [וקבע את קבעיהם] כמו היקבע אותם אלהים[10]), לשון גזל[11]). **24** [אל תתרע] בנין התפעל, כמו ותתכם[12]), וישרשו אל תתרעה, כמו רעה דוד[13]), כלומ' אל תתחבר עם בעל אף, כעסן. **25** [פן תאלף[14])] תלמוד, כי יאלף ענך פיך[15]). **26** [בערבים]

---

[1]) Klagel. 3, 1.

[2]) K. ס"ה S. 353, rad. עבר (das. bringt er diese Erkl. im Namen seines Vaters).

[3]) C. H. verschrieben: שוב פיו; C. Mn. gleichfalls unrichtig: טוב פיו. Wir lesen mit Bibeltext: טוב עין.

[4]) Spr. 5, 3.

[5]) Kethibh: שלשום.

[6]) K. ס"ה S. 534, rad. שלש.

[7]) C. H. verschrieben: וא"ע (muss nach C. Mn. ועי"א = יענין אחר lauten).

[8]) Vgl. G. ס"ה S. 520, rad. שלש. Nach dieser Quelle ist es immerhin fraglich, ob nicht oben n. 7 יוא"נ zu lesen ist.

[9]) C. Mn. verschrieben: אמר.

[10]) Maleachi 3, 8; das.: היקבע יאדם, אלהים.

[11]) Raschi z. St.; vgl. Rosch ha-schana 26 b.

[12]) Gen. 24, 65.

[13]) II Sam. 15, 27.

[14]) C. H. und C. Mn. verschrieben: תאנף.

[15]) Hiob 15, 5.

פועל מן ערבת לרעך[1]), [משאות] הלואות, והיחיד משאת מאומה[2]). 27 [משכבך] מצעותיך. 28 [אל תסג] כמו לא תסיג גבול רעך[3]), והסג אחור משפט[4]), [גבול] שהיה מימי [עולם], [אבותיך] קדמוניך, כלומ' אל תעזוב מלאכת יד שהיה לאבותיך, בעבור להיות סוחר גדול, שלא תגיע לאותה המעלה ותצטרך ללות או לקחת סחורות באמנה, אלא תשתדל במלאכת אבותיך והיה 29 [מהיר] בה, כי יתכן שתשב לפני[5]) מלכים, [חשכים] שפלים, העומדים בחושך.

כג.

1 [את נושל] שר גדול, והזכירו כי תמיד אוכל מטעמים, [בין תבין את אשר לפניך] לבד ולא תסתכל בשולחן לפניו, אם יש לו מאכל טוב לאוות מטעמותיו שבין מאכלות. 2 [ושמת שכין[6])] תרגום סכינא[7]) [בלעך] בבלעך, והוא הושט, כמו ושתו ולעו[8]), [אם בעל נפש] ירא נפשך, כלומ' תחתוך גרונך בסכין, או יהי בעל נפש זולל וסובא ולא תוכל לעצור רוחך. 3 [והוא לחם כזבים] מאכל המוסק, כמו אשר לא יכזבו מימיו[9]), כלומ' אם יאכילך פעם אחת לא תבטח בו פעם שניה ושלישית. 4 [מבינתך זאת [חדל] ממנה. 5 [התעיף[10])עיניך בו] כמו ויעף אלי[11]), תנועות העין יקרא כן לרוב מהירותו. 6 [רע עין] כילי. 7 [כמו שער בנפשו] כמו מאה שערים[12]), והוא פועל עבר, כלומר כמו שאמ' בני אדם ושערו עליו [כן ה'א[13])], ויש אומרים שלא הכין תבשיל יותר בעבורך כי אם[14]) כשיער[15])

---

[1]) Spr. 6, 1.
[2]) Deut. 24, 10; vgl. auch Raschi z. St.
[3]) Deut. 19, 14.
[4]) Jes. 59, 14; C. H. und C. Mn. unrichtig: משפטיך.
[5]) C. H. und C. Mn. irrtümlich: שתשב לשב. מלכים. Lies mit Bibeltext: לפני. מלכים.
[6]) C. H. und C. Mn. haben nach שבין מאכלות. : יתרגום סכינא. Es steht ausser Frage, dass wir es hier mit einem Versehen des Abschreibers zu thun haben, und dass die Worte: ושמת שכין (s. Bibeltext) einzufügen sind.
[7]) Targum z. St.
[8]) Obadja 1, 16.
[9]) Jes. 58, 11.
[10]) Kethib: התעוף.
[11]) Jes. 6, 6.
[12]) Gen. 26, 12.
[13]) G. סיה S. 527, rad. שער.
[14]) C. H. Zusatz: אמו. Wahrscheinlich als dittographiert, vollständig zu streichen.
[15]) Beide HSS. unrichtig: כששיער.

שיספיק לנפשו לבדו. 8 [פתך] שאכלת עמו [תקיאנו] קללה או עתיתה[1]. [ושחת דבריך] כי מנהג האורח לדבר על השולחן דברי חדושים או חכמה או לשורר בפה. 18 [כי אם יש אחרית] כענין אם בריאה[2], או הוא כמו אם רחץ[3], שפי' באמת. 19 [ואשר בדרך לבך] בדרך תישר. 21 [נומה] כמו תנומה[4], מן לא ינום[5]. 23 [אמת קנה] קח לך לקנין ואל תמכרה[6], כלומר לא תניחה[7] ללכת בעבור להתעסק אתה אחר הממון, שאם כן הוא מכרתה החכמה[8] והאמת בכסף, פ"א התנהג באמת אע"פ שתפסיד בה, נמצא שקניתה[9], ואל תאמר שקר כדי להרויח בה, נמצא שמכרתה. 27 [כי[10]] שוחה עמוקה] כן היא הזונה [ובאר צרה] דחוקה[11]) כן היא הנכריה. 28 [אף היא כחתף] כמו הן יחתף[12]), כלומ' חמיפה וכפתאום[13]), והקמחי פי'[14]) ענין חמיפה כמו במי"ת[15]), והכ"ף היא לאמת כמו השבעה לי כיום[16]) ופי' כי בעת החתף[17]) שתוכל לחטוף ולקחת [תארב], ובונדים תוסיף הזונה במין האדם, מלת[18]) בוגדים הנה העוזב אשת נעוריו ללכת אל הזונה כענין אשר אתה בגדת[19]) בה, בגדה יהודה[20]), או ר"ל שיחשדוהו[21]) אחרים, כלומר גורמת להחשיד[22]) אנשים. 29 [למי אוי למי אבוי] פי' לקוח ממלת עני ואביון, כלומ' למי עוני, והקמחי פי' ענינו כענין אוי[23]), [שיח]

---

[1]) „עתיתה" giebt keinen Sinn. Möglich, dass darunter das arabische עת (עתת) = „jemandem wiederholt durch Worte lästig fallen, schelten", zu verstehen ist.

[2]) Num. 16, 30.

[3]) Lev. 22, 6.

[4]) Ps. 132, 4.

[5]) Jes. 5, 27; Ps. 121, 4.

[6]) C. Mn. תמכרם.

[7]) C. Mn.: תניחם.

[8]) C. Mn, fehlerhaft: בחכמה.

[9]) C. Mn.: שקנית.

[10]) C. Mn. verschrieben: "פ.

[11]) C. Mn. falsch: רחוקה.

[12]) Hiob 9, 12.

[13]) C. H.: ובפאום; C. Mn.: ובפיחום. Beide Lesarten sind unrichtg; lies „ובפתאום" (vgl. Raschi z. St.).

[14]) K. ס"ה S. 179 f., rad. חתף; G. ס"ה S. 176, rad. חתף.

[15]) C. Mn. fehlerhaft: הטי"ת.

[16]) Gen. 25, 33.

[17]) C. Mn. Zusatz; ע"י (על ידי).

[18]) Statt „מלת" C. Mn. verschrieben: אולת.

[19]) Mal. 2, 14; das. steht: „בגדתה".

[20]) Mal. 2, 11.

[21]) C. H.: שישחרוה; C. Mn.: שישחדוהו. Beide Lesarten unrichtig. Die Consonanten wurden verwechselt; lies: שיחשדוהו.

[22]) C. Mn. verschrieben: להשחיד.

[23]) Num. 21, 29. Vgl. zu diesen zwei Erklärungen K. ס"ה S. 6, rad. אבה.

דברים או צער, כמו אריד בשיחי[1]). **30** [ממסך] מן מסכה ינה[2]). **31** [עינו] תארו, כמו ועינו כעין הבדלח[3]), [יתהלך במישרים] עתה ילך היין דרך הוושט בבטן בדרך ישרה בלי מכשול. **32** [אחריתו כנחש ישך] כי היין יתחמם הגוף כארס הנחש והחכם הזהיר שלא ישתה אדם היין ליופי תארו רק לתועלת הגוף, [יפרש[4])] חלקי הבשר זה מזה. **33** [עיניך יראו] דברים זרים בעבור שכרותו וגם לבו כן ידבר. **34** [וכשכב בראש חבל] א"ג פי' מקום שעומד בו בעל חבל ברזל המענן הספינה הנשלך בלב הים, קמחי בשם א"ג: הוא דבר עשוי מחבלים צף על פני המים[5]) כשמענגין[6]) את הספינות וכו[7]) ידעו מקום הענון[8]) והאדם השוכב שם הוא בסכנה, או הוא רב החובל עצמו יקרא כן, כי הוא שוכב בראש החבלים וצריך לשום עינו ולבו עליהם כשיצטרך למשכב[9]) להקריב הנס[10]) או להורידו במהרה מפני הרוח, והוא בדאגה גדולה, וחבל הוא שם בשקל והדבר אין בהם[11]), ויש מפרשי' חבל התורן שכל החבלים[12]) תלוים בו והוא שם תואר בשקל אשר[13]), והגאון רב סעדיה פי' כי הספינה תקרא חבל וחובל, לפי שהנהגת הספינה במשיכת החבלים ובהתרתם, ופי' וכשוכב בראש חבל, התורן שהוא בראש הספינה והרוח תניפהו ותניעהו, כן השכור[14]) מתנועע בגופו[15]). **35** [הכוני בל חליתי] הסובא משבח היין ואומר אין לך דבר משובח כמו היין, בוא וראה שהכוני[16]) ולא הרגשתי, אם כן [מתי אקיץ] שאבקשנו ואשתה יותר[17]), והתרגום אמר ותימר מחוננ[18]).

---

[1]) Psalm 55, 3.
[2]) Spr. 9, 2.
[3]) Num. 11, 7.
[4]) C. H.: יפריש.
[5]) G. ס"ה S. 140, rad. חבל; das. Zusatz: בים.
[6]) C. H. und C. Mn. verschrieben: כשמנגעין. Wir lesen mit ס"ה das.: כשמענגין.
[7]) Beide HSS. unrichtig: וכן. Wir lesen mit ס"ה das.: וכו.
[8]) C. H. und C. Mn. Schreibfehler: הענין. Lies mit ס"ה das.: הענון.
[9]) K. ס"ה S. 138 f., rad. חבל (zu ergänzen wie hier mit „למשכב").
[10]) ס"ה das.: להקים הנס.
[11]) Jer. 5, 13.
[12]) HSS. irrtümlich: הכובלים.
[13]) Richter 3, 15,
[14]) HSS. unrichtig: תשבור. Lies mit ס"ה das.: השכור.
[15]) HSS. unrichtig: מנופו. Wir lesen mit ס"ה das.: בגופו. Vgl. auch zu allen Erklärungen in V. 34: K. ס"ה a. a. O.
[16]) C. Mn. Zusatz: בל חליתי (überflüssig).
[17]) Raschi z. St.
[18]) Targum z. St.: מחוננ; HSS: מחוני.

כד.

5 [גבר חכם] עומד [בעוז] במקום עז[1]). **7** [ראמות] גבוהות וגבישׁ[2]). ונכתב בו האלף, כמו וראמה וישבה תחתיה[3]), או הוא שמות אבנים טובות כענין ראמות וגבישׁ[4]). **8** [מחשב להרע] מחובר עם פסוק ראשון, ור״ל שהאויל מחשב להרע כו״ל. **9** [זמת אולת] הוא [חטאת ותועבת], דבר מתועב וכעור [לאדם] להיות [לץ], והקמחי פי׳ כל החושב בדברי אולת יביאהו לידי חטאת, והחושב בדברי לץ, אע״פ שאיננו אויל, אך הוא מתלוצץ בבני אדם ועסקיו[5]) רעים, מי שירדוף אחריו יביאהו לידי תועבת אדם, שיתעבוהו בני אדם[6]). **10** [התרפית] מהטיב לרעך ביום צרתו, על כן הצל, וענין זכרו **12** [תכן לבות] כענין הנטע אזן[7]), [הן לא ידעני] פי׳ אם אמר על דרך התנצלות[8]) שלא ידעתו, על כן לא הצלתו, על כן הלא תכן לבות וגומ׳. **15** [אל תארב] אתה[9]) הרשע **16** [כי שבע יפול צדיק] אעפ״כ יקום, והרשע יפול[10]) בפעם אחת ולא יקום[11]) לעולם. **21** [עם שונים] כמו ושנה בדבר[12]), שהוא מספר כל מה ששמע, א״ע[13]) כמו וכלים מכלים שונים[14]), מגזרת שני׳, כלומ׳ משנים המצוה. **22** [ופיד[15]) שניהם] כמו מכת איד[16]), כבו אם בפידו להן שוע[17]), ומלת שניהם שב למריעים ורשעים הנזכרים בפסוק ראשון[18]), [מי יודע] כמה איד גדול עתיד לבא עליהם. **23** [גם אלה] אמ׳ המחבר [לחכמים] הם השופטים, כי הם כלים לא ישפטו אחרים, ויתכן היות אלה דברי חכמים אחרים לא נזכר שמם. **25** [ולמוכיחים] האמתים לא כראשון. **26** [שפתים] כי שפתי אלה

---

[1]) Raschi z. St.
[2]) Hiob 28, 18; in C. Mn. fehlt: וגביש.
[3]) Sech. 14, 10; vgl. G. ספר הרקמה S. 44.
[4]) Hiob a. a. O.; vgl. Raschi z. St.
[5]) C. Mn. verschrieben: ופסקיו.
[6]) K. סיה S. 131, rad. זמם.
[7]) Ps. 94, 9; Verbindung zwischen V. 10, 11 und 12.
[8]) C. Mn.: ההתנצלות.
[9]) C. Mn. verschrieben: אתם.
[10]) יהרשע יפול fehlt in C. Mn.
[11]) C. Mn.: יקרה.
[12]) Spr. 17, 9.
[13]) אבן עזרא = א״ע. Im Comm. des Moses Kimchi zu den Sprüchen (vgl. Graetz, Geschichte VI, 220, n. 2), welcher Ibn Esras Namen trägt, habe ich diese Erklärung nicht gefunden. Vgl. jedoch ברכת אברהם zur Stelle.
[14]) Ester 1, 7; C. Mn. bringt auch die Forts. des Verses: ויין מלכות u. s. w.
[15]) C. Mn. verschrieben: ופי׳.
[16]) C. Mn. Schreibfehler: מכה איך.
[17]) Hiob 30, 24; C. H. unrichtig: אם כפידו להם שוע.
[18]) S. o. v. 19.

המוכיחים ראוי לנשק, שהם משיבים [דברים נכחים], לא חניפה. **27** [ועתרה] א״ג וזמנה והכינה[1]), קמחי פי׳[2]) פעל כבד מן וחש עתידות[3]), וה״א במפיק, והוא כנוי[4]) למלאכה שזכר. כלומ׳ תכין ותזמין מלאכתך בשדה, ואחר תבנה ביתך. **28** [עד חנם] מדבר שאינו, [והסתית] והטעית אחר בדברי שפתיך[5]), או יהי ענינו אל תתפתה מן הבעל דין, והראשון נכון, א״ג פי׳[6]) מן פתות[7]), כלומ׳ לא תעיד עדות שקר לשבר ולהרוג אחר בשפתיך, קמחי אל תהי עד חנם ברעך, ואם פתית, כלומר אע״פ שפתית בשפתיך אשר כנגדו והעיד בעבורך עדות שקר, אל תעיד לו בעבור זה עדות שקר, ועל כן אחריו: **29** [אל תאמר כאשר עשה לי[8])]. **31** [קמשונים] כמו קוצים, [חרלים] קמחי יש מפרשים כי הוא עשב דומה לקוצים, בלע״ז ארטיגא[9]), ויש מפרשי׳ שהוא הקוץ שמעמידין בפרח שלו[10]) הגבינה, קרדון בלע״ז[11]).

כד.

1 [העתיקו] א״ג[12]) אמרום[12]) בשם זולתם, קמחי[14]) כותב הדברים מספר לספר יקרא מעתיק, לפי שמעתיק ועוקר הדברים מספר לספר, ואע״פ שדברי הספר[15]) אינם נעתקין, הרי הסופר כאלו הוא מעתיק אותם. **2** [כבד אלהים] הוא, להסתיר ולהעלים עיניו מכל רע, אבל המלכים כבודם הוא לחקור משפט. **3** [שמים] יש תכלית לרומם [וארץ] יש לה תכלית לעומקה,

---

[1]) G. ס״ה S. 391, rad. עתר.

[2]) K. ס״ה S. 398, rad. עתר.

[3]) Deut. 32, 35: C. H. fehlerhaft: עתיתות.

[4]) C. H. Schreibfehler: בכוי. Wir lesen mit C. Mn. und ס״ה a. a. O.: בכנוי.

[5]) Raschi z. St.

[6]) G. ס״ה S. 417, rad. פתת.

[7]) Lev. 2, 6; C. Mn. irrtümlich: פתית.

[8]) Vgl. K. ס״ה S. 423, rad. פתה, woselbst diese Erkl. Moses Kimchi zugeschrieben wird. ס״ה S. 422, rad. פתת finden wir David Kimchis Ansicht, die sich mit Ganachs Erläuterung a. a. O. vollständig deckt.

[9]) C. Mn.: ״אורטיקה״; K. ס״ה S. 171, rad. חרל: ״אורטינש״; C. H.: ״ארטינה״ = urtica (Nessel, Brennessel).

[10]) Beide HSS. unrichtig: בפרח ״שלא״ הגבינה.

[11]) קרדון = carduus (Distel). Der Sinn ist offenbar: »Der Dornstrauch, mit dessen Blüten man „den Käse“ anstellt“ (Kräuterkäse); vgl. auch G. ס״ה S. 169. rad. חרל und S. 449, rad. קמש.

[12]) G. ס״ה S. 391, rad. עתק.

[12]) C. H. verschrieben: אמרים. Lies mit C. Mn. und ס״ה a. a. O.: אמרום.

[14]) K. ס״ה S. 398, rad. עתק.

[15]) ס״ה a. a. O. ergänzt: הראשון.

[אין[1]) חקר] שב על שלשתם. 4 [הגו] לשון הסרה, כמו כאשר הגה מן המסלה[2]), כלומר כשם שאם תסיר הסיגים מן הכסף יצא[3]) הכלי עשוי ומתוקן. 6 [אל תתהדר] אל תעשה עצמך מהודר. 7 [כי טוב אמרו לך] יותר טוב אם תשב עם בני גיליך וחבריך והם יקראוך ויכבדוך מהשפיל עצמך לשבת עם הנדיבים, כי אם לא ירחיב לך מקום תשאר בבושה, [אשר ראו עיניך] שהוא כן, או ישוב על הנדיב. 8 [אל תצא לרב] שם הפעל, להריב עם אחר. 10 [יחסדך] יחרף אותך, כמו חסד הוא[4]). 11 [במשכיות[5]) כסף] כמו ואבן משכית[6]). כלומ' ציפוי של כסף תקועים עליו תפוחים קטנים של זהב, כן הוא באה דבר חדבור [על אפניו], א"נ[7]) כי איננו מן האופן בתוך האופן[8]) אלא[9]) שהאלף נוספת כאשר נוספה במילת וראיתן על האבנים[10]), שהוא[11]) מן בנים, כלומר מקום שהילוד נוסל[12]), דוד קמחי פי'[13]) על גלגליו[14]) על דרך מושל, כלומר דבר מיושב על מקומו. 12 [נזם זהב] נאות[15]) עליו חלי כתם, כמו חלאים[16]), כן נאות מוכיח אדם על אוזן שומעת, כי לא יועיל האחד בלי חבירו. 13 [כצנת שלג] כמו קור השלג אם יהיה בעת הקציר ישיב נפשות בני אדם החמים, כן ישיב נפש אדוניו [ציר נאמן], ציר, שליח, כמו וציר בגוים שלח[17]). 14 [נשיאים ורוח] עננים, ונקראו כן להנשאם מעל[18]) הארץ מקום תולדותם, כלומר בזמן אשר יעלו הנשיאים ותקות בני אדם שימטר ולא ימטר, כן האדם המתפאר שיתנו כך וכך לאחר[19]) ולא יתן[20]). 15 [בארך אפים יפתה

---

[1]) HSS. unrichtig: או אין חקר.
[2]) II Sam. 20, 13.
[3]) Statt „יצא" haben beide HSS,: יבא.
[4]) Lev. 20, 17.
[5]) C. Mn. und C. H. Schreibfehler: במשיכות.
[6]) Lev. 26, 1.
[7]) G. ס"ה S. 44, rad. אפן. Statt „א"נ" in C. Mn. verschrieben: „יא"נ".
[8]) Ez. 10, 10.
[9]) C. Mn. unrichtig: לא. Lies mit C. H. und ס"ה a. a. O. אלא.
[10]) Ex. 1, 16.
[11]) C. Mn.: כי הוא.
[12]) ס"ה a. a. O.: מקום לידת הבנים.
[13]) K. ס"ה 41 f., rad. אפן.
[14]) Nach K. Erkl.: האליף מן השורש כמו ביחזקאל י' י' (האופן בתוך האופן).
[15]) C. Mn. fehlerhaft: באות.
[16]) HL. 7, 2.
[17]) Obadja 1, 1.
[18]) C. Mn. verschrieben: אבל.
[19]) C. Mn. Zusatz: והוא.
[20]) C. H. und C. Mn. haben sofort nách „יולא יתן" die Worte: „בארך אפים יפתה קצין" u. s. w. Es steht ausser Frage, dass hier כשהקצין

קצין] כשהקצין ממאן[1] למלאת שאלת הדיוט והוא חוזר ומבקש ולא יבעס מיד במיאון הראשון סוף שיפותה הקצין וימלא שאילתו, [ולשון רכה] של מבקש תשבר הגרם של קצין, כלומר משבר לבו ועצמו עד שישלים תאותו. **16** [והקאתו] כולו, כן **17** [הקר[2]) רגלך] מהתמיד עמו. **18** [מפיץ] כלי משחית, כמו מפץ אתה לי[3]), כלומר מפיץ וחרב לרעהו העונה לו עדות שקר. **19** [שן רעה] כמו רעו עמים[4]), ירע כבירים[5]), [ורגל מועדת] פועל[6]) מן לא מעדו קרסלי[7]), ע"מ[8]) כהם יוקשים[9]), כלומר כשאדם אוכל ונושך האוכל ושנו מתרועע, ואדם שעומד על רגליו לבטח ורגלו נמעד ונופל, כן [מבטח] שבוגד בעת צרה שהוא צריך לו. **20** [מעדה בגר] מסיר, כמו ולא עדה עליו שחל[10]), [נתר] מן עפר שרוחצין בו הראש[11]) והבגדים, כלומר כאדם שמסיר הבגדים בעת הקור וכן החומץ הנופל על הנתר ומקלקלו לבלתי הועיל, כן אדם שהוא שר בשירים כשחכירו יש לו [לב רע], כלומר דואג שהוא מכעיסו[12]), ויש אומרי' מעדה מן ועדית עדי[13]), ופי' הפך הראשון, כלו' כזה שהוא תקון כן זה, כענין והיה כגנן המנגן ותהי וגומ[14]), והוא מענין פועל. **22** [כי גחלים], זה המאכל שתתן לו, כאלו[15]) אתה חותה על ראשו וכוית[16]) אותו מן הבושת, ומה שהוצאת באכילה [ישלם לך] הבורא. **23** [רוח צפון תחולל גשם] תוליד הגשם ומביאו, מן באין תהמות חוללתי[17]), ור' יוסף קמחי תחולל, תמנע הגשם, מענין חלילה לך[18]), כך [לשון סתר[19])] הרכילות יוליד בין שני רעים פנים נזעמים, אך קשה

---

einzuschalten ist, da sonst der Inhalt dieser Stelle unklar und der Zusammenhang zwischen Vers 14 und 15 unverständlich wäre; vgl. auch Raschi z. St.

1) C. Mn. unrichtig: מאמן.
2) Zu „הכר" vgl. G. ספר הרקמה S. 91.
3) Jer. 51, 20.
4) Jes. 8, 9; C. Mn. verschrieben: דועו.
5) Hiob 34, 24.
6) „פועל" fehlt in C. Mn. (überflüssig).
7) Ps. 18, 37.
8) ע"מ = על משקל.
9) Koh. 9, 12; vgl. G. ספר הרקמה S. 62 und 189.
10) Hiob 28, 8; vgl. G. ס"ה S. 356, rad. עדה.
11) G. ס"ה S. 330, rad. נתר.
12) Vgl. K. ס"ה S. 356, rad. עדה und Raschi z. St.
13) Ez. 23, 40.
14) II Könige 3, 15.
15) C. H. verschrieben: באילי.
16) HSS. irrtümlich: וכויות. Lies „וכוית" (= ושרפת אותו מן הבושת).
17) Spr. 8, 24.
18) Gen. 18, 25; vgl. K. ס"ה S. 152 f., rad. חלל; das. bringt K diese Erklärung „בשם א"א ז"ל".
19) HSS. unrichtig: שקר.

לפרש כי רוח צפון תוליד הגשם, כי ידוע הוא לכל בעלי שכל, כי רוח צפון יוליד אויר זך, וכן פירשו בפסוק מצפון זהב יאתה[1]), וגם א"נ פי'[2]) תחולל תבריח הגשם ויכלא, אם כן יהי פי' פנים נזעמים של גדול או של שופט כאשר יכעס על העדים או בעלי דינין יבריח מהם, לשון סתר[3]), ויסתירנו. **26** [מעין נרפש] שהוא מלא רפש וטיט, שהרע מקלקל היפה, כן הצדיק שמט לפני רשע, וידחה מפניו ואין לו תקומה לפניו, כלומר דבר רע זה הוא ובלתי נאות, אחר כן אמר כשם שאין טוב לאדם לאכל דבש הרבה, כן לא טוב לחקור על כבודם, כבוד הצדיק למה מט[4]), וכבוד הרשע למה גבר, כי הוא מביא עצמו להטיח דברים כלפי מעלה[5]), או לא כבוד לחקור אדם אחר כבודו, כי נראה מתגאה. **28** [עיר פרוצה] שהיא בלי חומה, שהעיר אין לה גדר אין לה תחום וגבול, כן האדם אשר [אין מעצר לרוחו], שאין יכול לעצור הדברים שבלבו[6]) לבלתי הוציאם בשפתיו.

כו.

1 [כשלג] שלא יתכן [בקיץ], [וכמטר] לא יתכן [בקציר], [כן לא נאוה], זכר, מן נאוה כירושלם[7]). **2** [כצפור] שהוא נד תמיד ואיננו עומד במקום קבוע וכצפור דרור שהוא מעופף תמיד [כן קללת חנם] לא תבא על המקולל, זהו לפי הכתוב בספר, אבל לפי המוגה בחוץ כך פי' כאשר הצפור והדרור ינודו ויעופו וישוטו בארץ וסופם לחזור אל קנם ומקומם, כן קללת חנם אליו תשוב על המקלל[8]), וכדרור שם עוף, ודרור קן לה[9]). **4** [אל תען כסיל] לכל דבריו, אך פעם אחת או שתים תשיב לו **5** [פן יהיה חכם בעיניו], או פירושו מן הדין שלא יענה לו אדם, אבל בעבור שלא יהיה חכם בעיניו, ענה לו[10]). **6** [מקצה רגלים], פא"ג[11]) כבר אמרנו כי הקצוי הוא כריתת הפאות והקצוות, וכבר נודע כי הרגלים הם מקצות[12])

---

[1]) Hiob 37, 22.
[2]) G. ס"ה S. 158, rad. חלל.
[3]) HSS. fehlerhaft: שקר.
[4]) C. H. und C. Mn. verschrieben: מנו.
[5]) C. H.: למעלה.
[6]) C. Mn.: שבלב.
[7]) HL. 6, 4.
[8]) Vgl. Raschi z. St.
[9]) Psalm 84, 4; C. H. irrtümlich: ודורר u. s. w.
[10]) Vgl. Raschi z. St.
[11]) G. ס"ה S. 452, rad. קצה (wörtlich wie hier); vgl. auch K. ס"ה S. 461, rad. קצה.
[12]) C. H. מקצת.

הגיף, והחכם אמר כי השולח[1]) הכסיל בצרכו דומה למי שיכרות רגליו כאשר לא ילך בעצמו לצרכו וישלח עליו חכסיל[2]) ופתי יסדידהו עליו, כי הכסיל רוצה להועיל והוא מזיק, ומי שיסמך עליו ואיננו מתעסק בצורכו בנפשו[3]) דומה למי שנכרתו רגליו והוצרך לשלח הכסיל, ואחר כן אמר כי[4]) עוד דומה לשותה חמס, כי מי שישלח הכסיל לא יהיה כי אם שפל וחטוץ[5]) במה שמסבב עליו הכסיל, ואמרו חמס שותה הוא על דרך העברה, כמו שאמר מי גבר כאיוב ישתה לעג כמים[6]). 7 [דליו שקים מפסח] גבהו[7]), כמו דלה דלה לנו[8]), אבן עזר יו"ד דליו תחת דגש, כמו גליון[9]) מן מגלה[10]), כלומר כשם שגבהו ונפלו הרגלים מן הפסח[11]), שאי אפשר עוד שיהיו לו[12]) רגלים, כך אי אפשר שימצא משל בפי כסילים, שהם בלתי יודעים הפשוטים והגלוים, כל שכן המשלים והחידות, שהם דברים עמוקים ונעדרים אפי' מקצת החכמים. 8 [כצרור אבן במרגמה] מקום רגימת[13]) אבנים, שאם תזרוק[14]) שם צרור או אבן יקרה קמנה לא יוכר[15]) שם[16]), ויש מפרשים מרגמה כף[17]) הקלע[18]). 9 [חוח עלה ביד שכור] אינו יודע להסירו, כן המשל אשר לומד לכסילים, ועלה בפיהם, תמיד הוא נמצא בפיהם ולא יובלו לעזבו, ויש אומרים השכור שעלה בידו החוח ובכה בו כל אדם, כן

---

[1]) C. H. שולח.
[2]) G. ס"ה a. a. O.: בכסיל.
[3]) ס"ה a. a. O.: בנפשו בצרכו.
[4]) ס"ה a. a. O. Zusatz: הוא.
[5]) C. Mn. verschrieben: וחרוץ.
[6]) Hiob 34, 7.
[7]) Vgl. Raschi z. St.; K. ס"ה S. 108, rad. דלה (Erkl. wird das. R. Jehuda Chajug zugeschrieben).
[8]) Ex. 2, 19; zu „דליו" vgl. J. Kimchis ספר זכרון (ed. Bacher) S. 55.
[9]) Jes. 8, 1. Dieselbe Erklärung, welche hier Ibn Esra zugeschrieben wird, findet sich nicht in ברכת אברהם, wohl aber in dem bereits erwähnten Commentar zu den Sprüchen, der Ibn Esras Namen trägt und nach Graetz (Geschichte VI, 220, n. 21) M. Kimchi angehört. Danach ist es immerhin fraglich, ob die Annahme, dass M. Kimchi den Commentar geschrieben hat, gerechtfertigt ist.
[10]) Jer. 36, 28. 32.
[11]) Ob nicht diese Stelle „הרשקים" מן הפסח ונפלו (vgl. Bibeltext) lauten muss?
[12]) C. Mn.: שיהיו לו עוד.
[13]) C. H. hat zwei Mal: מקום רגימת (Schreibfehler).
[14]) C. Mn.: תוריק.
[15]) C. H. verschrieben: יוקר.
[16]) K. ס"ה S. 475, rad. רגם.
[17]) C. H. unrichtig: כך.
[18]) I Sam. 25, 29; vgl. Raschi z. St.: במרגמה, פרונדולי"א בלע"ז (= frombola, fronde = Schleuder).

המשל אשר עלה בפי הכסילים[1]), כענין אסתירא בלגינא[2]). 10 [רב מחולל כל] א"ג פי' הרב והגדול שבעם[3]) מושל ועוצר הכל כפי רצונו, [ושכר כסיל ושכר עברים] עד שהכסיל המשלח מכניסו בעבודתו ונוטל שכר כעבד השכיר, כלומ' השכיר, וכך עשה בסרבנים שאינם שומעים עליו, יעצר בהם עד ששוכר אותם כעבד, ומלת עברים[4]) לקחתיה בפירושי מן מדוע אתה עובר את מצות המלך[5]), שהוא ענין סרוב, ומלת מחולל מן יחולל אילות[6]), ומלת רב מענין ורבי המלך[7]), ור' משה קמחי פי' ככה, והוא דבק בפסוק שעליון[8]) חוח עלה ביד שיכור כול'[9]), ורב כמו הרבה, וכן פי' הכסיל המשל משלים רבים[10]) מחולל כל אדם כחוח ביד שיכור, ומי ששוכר כסיל בעבור משליו ונותן שכר לעוברים, והם הסרבנים עוברי המצות שאין יכולת בו להכריחם, אחד הוא, כלומר זה כזה. ור' דוד קמחי פי' כמו חללה ידו נחש ברח[11]), משורש חול, ופי' הפסוק הקב"ה שהוא רב ואדון על הכל, מחולל כל העולם, לפיכך זן אותם כולם כאחד, וזהו שאמר שוכר כסילים ושוכר עוברים, כלומ' הכסילים והעוברים על מצותיו זן[12]) אותם כמו החכמים והצדיקים[13]), והנאון רב סעדיה פ' גם כן דבק עם הפסוק שעליו חוח עלה ביד שכור וגו', הודיענו בפסוקים אלו כי הכסיל כשתבא בו מלת החכמה הוא מתחולל בה ומהפך אותה ולא יבינה כמו שיכור אשר בידו חוח ויביאו בצפורניו ובתוך אצבעותיו ולא ירגיש, ובכל זאת ירע עינו במלה ההיא ללמד אותה למי[14]) שלא ידעה ויכאיב בה לכל אדם, וזהו רב מחולל כל, כי יכעים בה לבות בני אדם ויסגור פיו מללמד אותה לכסיל ולעוברי דרך אשר ישאלוהו, ופי' שוכר, כמו כי ישכר פי דוברי שקר, ואע"פ שנכתב בסמך[15]). 11 [ככלב שב] לאכול מה שהקיא ועוד חוזר ומקיאו, כן הכסיל

---

[1]) Raschi z. St.

[2]) Siehe oben zu 14, 33; zum ספר הרקמה das. vgl. G. "י הדמיון, S. 28.

[3]) C. H. fehlerhaft: שבעה; lies: שבעם.

[4]) C. H. und C. Mn. verschrieben: עבדים. Lies mit Bibeltext: עברים.

[5]) Ester 3, 3.

[6]) Ps. 29, 9.

[7]) Jer. 41, 1; vgl. G. ס"ה S. 153, rad. חלל; K. ס"ה S. 528, rad. שכר.

[8]) C. H.: בפסוק שעליו.

[9]) „כול" fehlt in C. Mn.

[10]) K. ס"ה a. a. O.; C. H. und C. Mn. unrichtig: רב; lies mit ס"ה a. a. O.: רבים.

[11]) Hiob 26, 13.

[12]) C. H. fehlerhaft: זו.

[13]) K. ס"ה S. 144, rad. חול.

[14]) C. H. Schreibfehler: לפי.

[15]) Ps. 63, 12; zu Saadias Erklärung vgl. K. ס"ה S. 528 f., rad. שכר.

שעשה אולת פעם אחר[1]) וידע שעשה רע, וקרה[2]) לו רע ועוד חוזר לעשותו פעם שניה. 12 [תקוה[3])] לכסיל] כי הכסיל יתכן שיחכם לאורך הזמן, אך החכם בעיניו, כל אדם דומה בעיניו לסכל, ואיך ילמד חכמה מאחר, ומזכיר והולך דרכי העצל ופעולותיו. 14 [הדלת תסוב על צירה] אבן בלע[4]) תרגי שתי יתדות[5]) תרין צירין, וענינו כמו שהדלת תסוב על צירה ולא תסור ממנה, כן העצל יתהפך במשתו ולא יסור ממנה בעצלו[6]). 15 [בצלחת] כמו כאשר ימחה את הצלחת[7]), פירשת׳ה[8]). 17 [מחזיק באזני כלב] כן העובר ומתעבר, מן עברה וזעם[9]). 18 [כמתלהלה] ענינו נראה כשוחק, והוא יורה חצים ומות, והוא יחיד במקרא[10]). 20 [ובאין נרגן] מלשין ובעל לשון, וכן ותרגנו באהליכם[11]). 21 [פחם] גחלים כבויות, כי גחלים סתם הם גחלי אש, כלומר כאילו, שאילו מבעירין האש ומעמידים האש, כן איש מדינים לחרחר, כפול על משקל שעשע[12]), והוא לשון חמום והבערה. 22 [דברי נרגן] פירשתיו[13]), [כמתלהמים] אבן גאנח[14]), כחלקים הנעלמים, כלומר בקלות ובהבלעה[15]) והם מגיעים תכלית מן הרע וההזק, והערב אומר להמת בלעת[16]), קמחי[17]), ענינו חלקים, כלומ׳ דברי נרגן הם חלקים ואין האדם מרגיש בהם [והם ירדו חדרי בטן]. 23 [כסף סיגים] והוא מצופה על החרס, ובהסתכל אדם בו יבקש לצרפו ויצא לתוכו רע מברו[18]), כן שפתים בוערים, פועל מן בדלקת[19]), לדלקים יפעל[20]), ומדברי שפתיו

---

[1]) C. Mn.: אחת.
[2]) C. H. irrtümlich: וקרא.
[3]) C. H. verschrieben: יתקוה.
[4]) C. Mn. verschrieben: בלע״ז; zu Ibn Balam vgl. Graetz, Geschichte, VI, 75.
[5]) שתי יתדות׳. steht nicht in der Bibel; lies: שתי ידות (vgl. Onkelos zu Ex. 26, 17).
[6]) K. ס״ה S. 432, rad. צור; das. steht gleichfalls: שתי ידות.
[7]) II Kön. 21, 13; C. H. unrichtig: ימחה הצלחת.
[8]) Sieh' oben zu 19, 24.
[9]) Psalm 78, 49.
[10]) G. ס״ה S. 25, rad.: להלה.
[11]) Deut. 1, 27.
[12]) Ps. 119, 24; zu: לחרחר׳. vgl. G. ספר הרקמה S. 92.
[13]) Sieh oben zu v. 20.
[14]) G. ס״ה S. 241, rad.: להם.
[15]) C. Mn. und C. H. Schreibfehler: ובהכנעה; lies mit ס״ה a. a. O.: ובהבלעה.
[16]) ס״ה a. a. O.: והיא דומה ללשון הערב, אומרים לְהַמֵּת בענין בלעת.
[17]) K. ס״ה S. 256, rad.: להם.
[18]) מברו = מבחוץ.
[19]) Deut. 28, 22.
[20]) Ps. 7, 14.

יחפשו אחריו וימצאו לבו שחוא תוכו רע. 24 [בשפתיו[1])] יראה חשונא כאילו הוא נברי ואינו שונאו, על כן אמר אחריו 25 [כי יחנן קולו]. 26 [תכסח] בנין התפעל, על כן נדגש גם הסמ״ך, כי אם חיה נסעל, לא נדגש רק הכ״ף, ופי׳ תתכסה השנאה של זה [בטשאון], בארץ שואה ושממה, והוא שם מן כי אם שאו[2]), ולזה ראוי שתתגלה רעתו[3]) בקהל, כי כן הדין ברוב העולם[4]). 27 [כרח שחת בה יפל[5])] וגלל אבן] וזורקה למעלה תשוב בראשו ויכחו, והוא כמו משל לאיש החורש רעות שבהם יפול. 28 [לשון שקר ישנא] הנדכאים או המרכאים אותו, [ופח חלק] ואינו מוכיח, יגרום לרעהו מדחה, כענין גבר מחליק על רעהו[6]), ואמ׳ אחריו[7]) אתה בעל לשון שקר.

כז.

1 [אל תתהלל ביום מחר] ויתכן חדבקו עם שלאחריו, כי המתהלל ביום מחר, לא יהללוהו אחר, כי לא ידע על מה יהללוהו, אבל המתהלל על מה[8]) שעבר, יהללוהו כל אדם, על כן 2 [יהללך זר וגו׳]. 3 [כבד] גדול הוא האבן, [ונטל] משוי[9]), כמו כי נטל עליו[10]), ותרגו׳ משא בני קהת משוי בני קהת[11]). 4 [אכזריות] של חימה יוכל אדם לסבול וגם שטף אף, [לפני קנאה] אין אדם יכול לעמוד לפניו[12]), כי תמיד מתקנא בכל אשר יראה, ויתכן היותו מחובר למעלה, והוא כעס של אויל, של כסיל יש לו אכזריות חמה ושטף אף, ופי׳ מי יעמד, כאילו אמר, הלא אמת אמרתי לך כי הוא מי יוכל לעמוד בפניו. 6 [נאמנים] נראים אפי׳ [פצעי אוהב] ולא יחשדהו כי לרעה נתכוון, והשונא אפי׳ נשיקותיו נראים יתרים, כענין[13]) כמו והעתרתם עלי דבריכם[14]), קמחי[15]) עניים[16]) דברים עבים.

---

[1]) Kethîbh: בשפתו.
[2]) Jes. 6, 11; das. steht: אשר אם שאו.
[3]) C. Mn. verschrieben: דעתו.
[4]) Vgl. Raschi z. St.; G. ס״ה S. 324, rad.: נשא.
[5]) HSS. unrichtig: בו יפל.
[6]) Spr. 29, 5.
[7]) C. H. fehlerhaft: אחרין.
[8]) C. Mn.: במה.
[9]) Vgl. Raschi z. St.
[10]) Klagel. 3, 28.
[11]) Targum Onkelos und Jeruschalmi zu Num. 4, 15.
[12]) C. H.: בפניו.
[13]) C. H.: בענין.
[14]) Ez. 35, 13.
[15]) K. ס״ה S. 399, rad. עתר; G. ס״ה S. 391, rad. עתר.
[16]) C. H. verschrieben: ענייניים.

7 [תבום] תרמום, כמו והוא יבום קמינו[1]). 8 [כצפור] שהוא נודדת [מן קנה] ולא תמצא מנוח עד שובה אל מקום גידולה, כן האיש לא ירגיש עד שובו, על כן יזהר אדם שלא יגלה לעיר אחרת בכל יכלתו. 9 [ומתק רעהו] ישמחהו[2]) מעצת נפשו. 10 [ביום אידך], כלומ' לא תרחיק השכנים לבטוח על הקרובים לבד, ולא תלך בכל עת שיש לך איד בבית אביך, שהוא קרוב יותר מכל הקרובים, כל שכן לשאר הקרובים, כי הקרובים הרחוקי' לא יוכלו להצילך בעת שיצילוך השכנים. 13 [קח בגדו], הוא ציווי חסר הפ"א והשלם לקח בגדו, וכבר פירשתיו[3]). 14 [מברך רעהו בקול גדול] אולי ישמעו אויביו ויקללוהו, כי אין אדם שאין לו אויבים. 15 [דלף] שהוא [טורד] בבית אחת הנה ואחת הנה, שאין מקום לנוס, [ביום סגריר], שאדם נסגר תוך ביתו בסבת קור או מטר[4]), [נשתוה] בנין מורכב מנפעל והתפעל[5]), וקדם פ"א[6]) הפעל לתיו התפעל בעבור אות השרקה, ופי' אשת מדינים נשתוה, מלשון דמיון, ר"ל דומה ושוה עם דלף טורד ביום סגריר, כי הדלף טורד מבפנים והמטר מבחוץ ואין לבעל הבית מנוחה, כן מי שיש לו אשת מדינים, כי תריב עמו בבית וישמע בחוץ מדברים עליה דברים רעים ושניהם לא ידעו אנה יבריחו אם בביתם לא ינוחו[7]). 16 [צפניה צפן רוח] מי שירצה להצפין אותה, כמצפין הרוח, שהוא בלתי נעצר וברשותו[8]), [ושמן ימינו יקרא] ואם תרצה להכותה, ישבר זרועו ויצטרך לרכבה בשמן, והיא לא תוסר, וא"נ פי' כשמן הטוב שריחו נודף למרחוק ואי אפשר לעצרו שלא יהי כן[9]), ור' דוד קמחי פי' כמו שמן ימינו שיקרא ויכריז[10]) על עצמו, שהוא רוקח ומריח, כן האשה ירגישו בה מרחוק ולא תוכל להסתיר מעשיה הרעים, וקרא שמן הרוקח שמן ימינו, לפי שהיד הימין מוכנת למשוח, ומה שדבק בה מן השמן הוא מריח[11]). 17 [ברזל בברזל יחד] יועיל היותם יחד, וכן איש נאות להתחבר לפני רעהו. 18 [נצר תאנה] עוד [יאכל פריה], וכן שומר אדוניו.

---

[1]) In Ps. 60, 14; 108, 14: יבום צרינו; יבום קמינו habe ich in der Bibel nicht gefunden; נבום קמינו steht in Psalm 44, 6.

[2]) C. Mn. unrichtig: ישמרהו.

[3]) Sieh' oben zu 20, 16.

[4]) Raschi z. St.; vgl. K. ס"ה S. 334, rad. סגר.

[5]) G. ספר הרקמה S. 97 und J. Kimchi's ספר זכרון S. 62.

[6]) C. H. verschrieben: פ"ה.

[7]) Vgl. G. ספר הרקמה S. 23.

[8]) K. ס"ה S. 442, rad. צפן; G. ס"ה S. 436, rad. צפן.

[9]) In den Schriften, welche mir vorlagen, habe ich diese Erklärung von Ganach nicht gefunden.

[10]) C. Mn. verschrieben: ויכריר.

[11]) K. ס"ה a. a. O.

19 [כמים הפנים לפנים] שאי זו צורה שיראה במים כן תראה להם מבחוץ, [כן לב האדם] עם אדם אחר[1]), וזהו מחובר עם שומר אדוניו, כי מי שיעבוד אדוניו באמונה, לב האדון יטה להטיב לעבד, והתרגום האיך מיא והיך פרצופי דלא דמין חד לחד היכנא ליבהון דבני נשא לא דמין חד לחר[2]), ע״א[3]) לאדם עצמו, כי כלבו כן כן פניו. 21 [מצרף] נמצא [לכסף] להבחן[4]) שם אם יש בו סיגים, [וכור] יצרף בו הזהב, ואדם המצרף שלו הוא לפי מה שיהללוהו האנשים[5]). 22 [במכתש] הוא כלי גדול נבוב של אבן, [בעלי] הוא העץ המכה בתוכו, [הריסות] הם חטים כתושים, כמו ותשטח עליו הרפות[6]), כלומר אם תשים האויל בתוך החיטים ותכתשנו בתוך המכתשת לא תסור[7]), קמחי[8]) ונקרא יד המכתש, הוא העץ, עלי, לפי שמעלין אותו כשכותשין בו. 23 [ידע תדע פני צאנך], כלומר השתדל במלאכתך ותשגיח על ענינך, כי גדולה מלאכה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה, ואם אתה בעל מקנה השתכל תמיד, מה הן צריכין 24 [כי לא לעולם כול׳], והקמחי פי׳[9]) שית לבך לעדרים, כלומר שתכין לעדרים מאכל בבית, [כי לא לעולם חסן], כלומ׳ לא ימצא בכל עת מרעה[10]) בשדות, כי יש עת שיבש העשב, וזהו 25 [גלה חציר], כי הדשא יראה ופעמים יכלה, פי׳ אחר כי לא לעולם יתמיד לך החוסן, והוא הממון, [ואם נזר[11])], אתה סובר שישאר לך לדורי דורות בתים׳, כלומ׳ אם לא תשתדל[12]) אתה להרויח, לא תבטח על הממון שנשאר לך מאביך, אלא מה תעשה, [גלה חציר], קל, כמו ואין גלה את אזני[13]), אגלה את אזנך[14]), ופי׳ מיד שנגלה העשב והדשא, שהוא התחלת ימי החום, השתדל לגוז צאנך ולארוג בגדים ללובשך, או מבשרן[15]) שיולידו לך כבשים הרבה ומעורותיהן תלבש, [עשבות] ע״מ[16]) עקבות[17]) וחשבנות רבים[18]), והדגש

---

[1]) Raschi z. St.

[2]) C. H. verschrieben: היך מיא והיך פרצופי דלא דמיין חד לחד, היככא ליביה דבני נשא לא דמיין חד לחד.

[3]) ענין אחר = ע״א.

[4]) C. Mn. Zusatz: להצטרף ולהבחן.

[5]) Raschi z. St.

[6]) II Sam. 17, 19.

[7]) C. Mn. Zusatz: אולתו; vgl. auch Raschi z. St.

[8]) K. ס״ה S. 374, rad. עלה; vgl. auch Raschi z. St.

[9]) K. ס״ה S. 394, rad. עשב.

[10]) C. H. verschrieben: מרע.

[11]) C. Mn. Schreibfehler: שר.

[12]) C. H. unrichtig: תשרדל.

[13]) I Sam. 22, 8; vgl. auch G. ספר הרקמה S. 190.

[14]) Ruth 4, 4; das. steht: אגלה אזנך (nicht ״את אזנך״).

[15]) C. H. und C. Mn. fehlerhaft: מבשרך.

[16]) על משקל = ע״מ.

[17]) Ps. 89, 52.

[18]) Koh. 7, 29.

בהם בלי צורך. **26** [ומחיר שדה] מחיר של שדה יהיו עתודים, כלומ' שלא תרצה שדה כי אם עתודים, כי הוא ריוח גדול, ויתחזק זה פי' ומחיר כלב[1]), כי הכלב הוא המחיר הניתן השה, וכן ובלוא מחיר יין וחלב[2]), כי היין והחלב הם הנקראים מחיר, והמים הוא המבקש. **27** [ודי חלב עזים] וסיפוק חלב של עזים תמכרנה ותקנה מהם לחמך ולחם ביתך לנעורותיך, כמו וכה תדבקין עם נערת[3]).

כח.

1 [נסו] הרשעים ואין מי שירדפם רק קול עלה נדף[4]), [ככפיר] שישכב שיכמה לבטח ומי יקימנו[5]). **2** [בפשע] עומד הארץ כשרבים שריה, והשם גזר להאבידה[6]), [ובאדם] אחד מבין ויודע הנהגת המדינות [יאריך], פעל יוצא, והארץ פעולה, [כן], כמו כן בנות צלפחד[7]). **3** [גבר רש ועשק דלים] אדם שתמיד עושק דלים והוא לעולם רש ולא יצליח בגניבתו, כי הם דלים ולא ימצא להם רק מעט לאחד[8]), כן המטר שהוא סוחף וממטיר תמיד ובחוזק ולא יוליד לחם ומזון, [לחם] שם, כולל לכל מיני מאכל[9]), כמו גם תמול גם היום אל הלחם[10]), ובעבור שהלחם עיקר האכילה נקראו כל המאכלים בשמה. **4** [יהללו רשע], כי יישר דרכו בעיניהם, [יתגרו בם] ויוכיחום על פניהם ולא יחושו לשנאתם. **5** [אנשי רע לא יבינו] אפי' המשפט שהוא נקל, כל שכן חכמות דקות שכליות. **7** [ורעה זוללים] מי שמתחבר עם זוללים וסובאים [יכלים אביו], כי טהרה יורישנו ממטונו ויצטרך לבקש מאחר, רועה, שרשו רעה, כמו רעה דוד[11]), וכן אל תתרע[12]), תתרעה, ושורשו רעה, וכן ורעה בסילים ירוע[13]). **8** [מרבה הונו] כענין ולחומא נתן ענין לאסף ולכנום לתת לטוב לפני ד'[14]) והוא יחון הדלים. **9** [גם תפלתו תועבה] היא לפני ה'[15]), אם הוא חסר תורה.

---

[1]) Deut. 23, 19; vgl. Raschi z. St.
[2]) Jes. 55, 1.
[3]) Ruth 2, 8; C. H. irrthümlich: וכה תתבקין.
[4]) Lev. 26, 36.
[5]) Gen. 49, 9; שיבטח' ist überflüssig.
[6]) C. H. verschrieben: גוזן לאהבידה.
[7]) Num. 27, 7.
[8]) C. Mn.: לאחר.
[9]) K. ס"ה S. 260, rad. לחם.
[10]) I Sam. 20, 27.
[11]) II Sam. 15, 37; 16, 16.
[12]) Spr. 22, 24 (vgl. diesen Comm. a. a. O.).
[13]) Spr. 13, 20.
[14]) Koh. 2, 26 (statt י' lies mit Bibeltext: האלהים).
[15]) ה' fehlt in C. H.

10 [בשחותו] כמו שחהו[1]) מן בשחתם נתפש[2]), ונשתנה התנועה כענין חפר גומץ בו יפול[3]), [ותמימים] לא ישתדלו בזה ולא יגיע אליהם רעה רק טוב ינחלו תמיד. 11 [חכם] נראה [בעיניו] עשיר[4]), ואם יקרה לפניו אפי' דל מבין, כל שכן חכם מבין כל, לעולם חכמת המסכן בזויה, יחקר מה בלבו וידע מה, כי הוא רק מכל. 12 [ובקום רשעים] מהארץ ויעלו לגדולה [יחפש אדם], מן ויחפש בגדול[5]), כלומ' להתעולל עליהם עלילות ברשע לקחת הונם[6]), או הוא כמו התחפש ובא[7]), כלומ' יחליפו בגדיהם ויתנכרו שלא יכירם המושל כענין ובמשל רשע יאנח עם[8]), ובקום רשעים יסתר אדם. 13 [מכסה פשעיו] מבני אדם לומ' לא חמאתי והוא איש בליעל [לא יצליח], לא יועיל[9]) לו הכסוי, כי השם יודע הכל, וגם לאנשים יתכן שיתגלו ויוחזק רשע, [ומודה] לפני השם או לחבירו אם נגב ממנו דבר [ועזב] הגניבה ומחזירה לבעליו [ירחם], כי בהתודותו על העבר[10]) לא יחמא לעתיד. 14 [מפחד תמיד] לאמור לא אעשה זה אולי יקרני עון, ובין כך יחדל מחטוא לשמים ולבריות[11]), [ומקשה לבו] ומבטיחו לאמור לא אירא[12]) וחורש רעות ובוטח בעצמו שלא יכשל סוף שיקרהו רעה ויפול בה. 15 [ארי נהם ודב שוקק] לשון צעקה הם, כן [מושל רשע] ורצונו לגזול והעם דל[13]) ואם אין להם מאומה לשכך חמתו. 16 [נגיד] רוב המושלים הם חסרי תבונות, שכליות, לרודפם אחר השררה[14]) לא ישתדלו בחכמות, ועוד הוא רב מעשקות[15]), כי תמיד גוזל מזה ונותן לזה, או לוקח מהם מסים להתעשר בעשק, וזה קרה לו לבקשו הגדולה וההון, [שנאי[16]) בצע יאריך ימים] כי יחיה באמונה ולא יחמוד ממון אחרים, והקמחי פי'[17]) נגיד

---

[1]) Hosea 9, 9; Neh. 2, 3.
[2]) Ez. 19, 4. 8.
[3]) Koh. 10, 8.
[4]) C. H. unrichtig: ועשיר.
[5]) Gen. 44, 12; C. Mn. Zusatz: החל (ebenso Bibeltext).
[6]) Raschi z. St.
[7]) I Kön. 22, 30.
[8]) Spr. 29, 2.
[9]) C. Mn.: יועילו.
[10]) HSS. unrichtig: העבר.
[11]) Raschi z. St.
[12]) C. Mn.: תירא.
[13]) Statt "דל" hat C. Mn.: רוצה לומר. Offenbar haben wir es hier mit einem Schreibfehler zu thun, da "רוצה לומר" den Zusammenhang stört und unverständlich ist (wahrscheinlich hat der Abschreiber "דל" für die Abbreviatur "ר"ל" angesehen).
[14]) C. H. verschrieben: השרכה.
[15]) C. Mn.: מעקשות (Consonantenwechsel).
[16]) יתיר י.
[17]) K ס"ה S. 296, rad. נגד.

חסר תבונות, מסוף הפסוק נלמוד תחילתו, כי הוא חסר מלת ימות, וסמך הכתוב על תבונת האדם כמקראות הרבה שהם קצרים, ופי' נגיד חסר תבונות ורב מעשקות[1]) ימות, ואדני אבי פי'[2]) מלשון תרגום בשני ענינים, בישכו תרגום נגידו[3]), כלומ'[4]) ימשוך מן העולם מי שהוא רב מעשקות, אך שונא כול', ויותר טוב מזה מלשון ויגע, ואיתנגיד[5]), אמר ימות קודם זמנו. 17 [אדם עשק] פי' שהמושל עצרו בבית הסהר ועצרו בעבור ששפך דם נקי, [עד בור ינוס] לא יהיה מי שיעזרהו, ויותר נכון היות אדם נפשע בשפיכות דם, אפי' אם ינוס להסתר בשאול, אל תבמחו בו, כי אם ינצל היום יתפש למחר, לפי' הראשון יכון מלת יתמכו, ולפי' האחרון יכון מלת ינוס, ור' יוסי קמחי פי'[6]) עשוק שעשקו יצר הרע והרג את הנפש עד בורו של ניהנם[7]) לא יתמכו בו בני אדם ולא יעזרוהו, ואמר ינוס, בעבור שהוא בפחד[8]) כל ימיו. 18 [יושע] אף מצרות רבות, כי אם שבע יפול צדיק וקם[9]), [דרכים], ע'מ דלתים[10]), מן השנים, כי ב' דרכים הם, אחת מובה ואחת רעה, על כן יפול באחת מהם, או רע לשמים ורע לבריות הם ב' דרכים. 20 [ואץ] נמהר, כמו ויאיצו המלאכים[11]), כלומ' הנמהר להעשיר באי זה ענין שיזדמן, בגזל ובאמונה לחנויות הרבה, ולוקח מאות בהלואה, על כן לא ינקה מן המכשול. 21 [ועל פת לחם] כלומ' אף אם יקח פת לחם שחד ימה[12]) הדין ויפשע[13]). 23 [מוכיח אדם] שילך אחרי[14]) אומר השם, או אל חכם המדבר חן ימצא בעיני השם ואדם, יותר ממי שמחליק לו לשונו ומחניפו לאמר לו, צדיק אתה, מ'ם ממחליק תחת יותר, כמ'ם מכל מלמדי השכלת[15]), ור' יוסף קמחי פי' אחרי אחר, שהוא

---

[1]) C. Mn.: מעקשות.

[2]) Vgl. meine Arbeit über „Benjamin" in Berliners Magazin Heft IV, 1889, S. 29; „ואדני אבי", daselbst ist nicht der Vater Benjamins, sondern der des David Kimchi.

[3]) Onkelos zu Exod. 12, 21: אתנגידו; (Targ. Jerus. a. a. O.: נגודו).

[4]) HSS. unrichtig: או; lies mit ס"ה a. a. O.: „כלומ'".

[5]) Onkelos zu Gen. 25, 8.

[6]) K. ס"ה S. 396, rad.: עשק.

[7]) C. H. verschrieben: רדתו לנהינם; ס"ה a. a. O.: יכרדו לנהינם; C. Mn.: בורו של ניהנם (uns. Text).

[8]) C. Mn.: נפחד.

[9]) Spr. 24, 16.

[10]) Koh. 12, 4; Jes. 45, 1 u. s. w.

[11]) Gen. 19, 15.

[12]) C. H. irrtümlich: נכוה.

[13]) C. H. unrichtig: מפשע.

[14]) C. Mn.: verschrieben: איח'.

[15]) Vgl. K. ס"ה S. 19, rad. אחר. Derselbe bringt diese Erkl. im Namen Saadias. Vgl. auch G. ספר הרקמה S. 69 und Ps. 119, 99.

נסוג אחור[1]). 24 [חבר הוא לאיש משחית] לא משחית ממש, כי הוא בנם ועתיד לרשתם. 25 [רחב נפש] מי שרוצה להרחיב נפשו ולטלאות לה כל אשר תשאל [יגרה מדון] על האיש אשר יעמוד לנגדו למחות בידו[2]). 28 [יסתר אדם] לסחדם מעלילות און.

כט.

1 [איש תוכחות] שצריך תוכחות הרבה, או יש לו מוכיחים רבים, והוא מקשה עורפו, לבלתי שמוע להם. 2 [ברבות][3]) בהתגדל, מן רבי המלך[4]). 3 [ורעה זונות[5])] הסך החכמה, כענין זנות ויין ותירוש[6]). 4 [ואיש תרומות] לוקח תרומות מכל אדם, כלומ' מקבל מתנות ושחדים יהרס אותה כי השחד יעור עיני חכמים[7]). 5 [מחליק] מדבר לו חלקות ומחניפו, רשת הוא שפורש על פעמיו ללכדו, כי לא ישוב מדרכו הרשעה וחיה. 6 [בפשע איש] יבא לו מוקש רע, [וצדיק ירון] וילעג מזה, כי לא יאנה לצדיק כל און[8]). 8 [יפיחו קריה] לשון עצב, כלומ' מאכילים ומציקים הקריה, או הוא כמו עד שיפוח היום[9]), כלומר יפריחו אותה ויניחוה מתקומה. 10 [וישרים יבקשו נפשו] של תם, ללמוד מדרכיו. 11 [כל רוחו יוציא כסיל] בפעם אחת ולא ישאיר בלבו דבר נסתר, [וחכם] מניח בעל דינו לדבר, ובאחור אומר דבר אחד ומשפיל כל דבריו, [יישבחנה] מן משביח שאון[10]). 12 [כל משרתיו רשעים] לעשות כמוהו ולעבור על מצות השם. 13 [ואיש תככים] בעל מרמות נסתרות, כמו מתוך ומחמס[11]), ויתכן היות תככים כענין דלים[12]), והשם יכול להאיר עיניהם במובה. 14 [באמת דלים] כל שכן שישפוט בצדק העשירים, כי ישא פניהם במשפט. 15 [משלח] כמו קן משלח[13]), והוא משולח ומוסר מדרכי בני אדם. 18 [באין חזון] במקום שאין חכמה [יפרע עם] יתבטלו ויתרשלו האנשים ממצות המושל, כי הוא כסיל, יפרע,

---

[1]) K. ס"ה a. a. O. (ואיא ע"ה פירשו וכו'); vgl. auch J. Kimchis ספר זכרון S. 12.
[2]) C. H. und C. Mn. verschrieben: בזדו.
[3]) C. Mn. Zusatz: פי'.
[4]) Jer. 41, 1.
[5]) C. Mn. fehlerhaft: זדונות.
[6]) Hosea 4, 11.
[7]) Deut. 16, 19.
[8]) Spr. 12, 21.
[9]) HL. 2, 17; 4, 6.
[10]) Ps. 65, 8; vgl. Raschi z. St.
[11]) Ps. 72, 14.
[12]) Verbunden mit dem folgenden Vers.
[13]) Jes. 16, 2.

כמו ותפרעו כל עצתי[1]), פורע מוסר[2]), או יהיה מן[3]) כי פרע הוא[4]), ופי' כשאין חכמה בעיר כל מעשיהם מגולים וידועים למיניהם[5]). **20** [אין בדבריו] פי' נבהל להשיב או מדבר במהירות. **21** [מנון] החיוג אמר שהוא מן והאכלתי מוניך את בשרם[6]), אבן גאנח אמר מן ולניני ולנכדי[7]), ול"נ[8]) מן מנה אחת[9]), ע"מ חזון[10]), כלומ' לוקח מנות. **25** [חרדת אדם יתן מוקש] פא"נ[11]) התנועת האדם ומהירותו יתן לעצמו מוקש, חרדת הוא שם, מן וכל העם חרדו אחריו[12]), ול"נ חרדה גדולה מהפחד, כי אשרי אדם מפחד תמיד[13]) ונזהר מהרע אבל החרדה הוא גדול וחכמתו מסתלק, כענין וכל חכמתם תתבלע[14]).

ל.

1 [דברי אגור בן יקה[15])], כמו בן, כמו יהושע בן נון[16]), שבן לילה היה[17]), [נאם הגבר] הנזכר והוא אגור, [לאיתיאל ואכל[18])], יתכן היותם שמות אנשים ובדברי הימים תמצא הרבה[19]), והם רעיו היושבים לפניו, וכפל איתיאל בעבור הפסק הראשון, ואוכל כמו ויוכל בן שלמיהו[20]), [המשא] הזאת הוא אמרה כמו לעלוקה[21]) ולמואל מלך[22]), וחוברו עם זה בעבוד שדברו מעט ולא היה ראוי לכתבם לבדם, והתרגום מילוי דאגור בן יקה

---

1) Spr. 1, 25.
2) Spr. 13, 18; 15, 32.
3) C. Mn. verschrieben: יין.
4) Ex. 32, 25.
5) C. H. unrichtig: לאיביהם; vgl. K. ס"ה S. 418, rad. פרע; G. ס"ה S. 413, rad. פרע.
6) Jes. 49, 26 (das. והאכלתי "את" מוניך את בשרם); vgl. K. ס"ה S. 305, rad. ינה.
7) Gen. 21, 23; vgl. G. ס"ה S. 303, rad. נין.
8) ולי נראה = ול"נ.
9) I Sam. 1, 5.
10) Ez. 7, 13. 26.
11) פירש אבן גאנח = פא"נ; vgl. K. ס"ה S. 170. rad. חרד; G. ס"ה S. 168, rad. חרד.
12) I Sam. 13, 7.
13) Spr. 28, 14.
14) Ps. 107, 27.
15) HSS.: יקא.
16) Josua 1, 1.
17) Jona 4, 10.
18) C. H. und C. Mn.: ליתיאל ואוכל.
19) I Chr. 12, 3: ויזואל (Qerê ויזיאל); 11, 47; 27, 21: ויעשיאל, יעשיאל; Neh. 11, 7: איתיאל; Jer. 38, 1: יוכל.
20) Jer. a. a. O.
21) Sieh' w. u. v. 15.
22) Spr. 31, 1.

דקביל נביותא ואמר גבדא לאיתאל[1]) לאיתיאל ואוכל. **2** [כי בער] כלום כל בני אדם הם כבער, כמו ושלח את בעירה[2]), כי הפתי יקרא בהמה, וכולם לא ידעו מן החכמה אפילו נקדה אחת ואעים שהם חכמים אחד בערך אל חבירו, אך תכלית החכמה אין בכח האדם לדעתו, כי **4** [מי עלה שמים] לחקור מוסדותם[3]) ואחר כן ירד אלינו להגיד לנו תעלומות החכמה[4]). כי לא תשוב אחר עלותה[5]) עד תחית המתים, [מי אסף רוח] העולם [בחפניו[6])] להיותו ברשותו ולשלחו אל אשר ירצה, [מי צרר] מי העולם בשטלתו להיותם תחת רשותו, [מי הקים כל אפסי ארץ[7]), מה שמו], ואם תאמר ארכו הימים ושכחתיו, על כן אמר מה שם בנו הגותר ממנו ויצא מחלצי האיש החכם אשר אמרת, אלא בודאי[8]) לא ימצא בעולם אדם חכם בתכלית כמו העליונים, ואם הוא חכם בערך אל האנשים, אך לדברי השם וחכמתו אין קץ ושעור, כי כל אמרתו צרופה[9]) והוא רכב שמים[10]) ולא הם גם הארץ ככתוב לה' אלהיך השמים הארץ וכל אשר בה[11]) ושם לרוח משקל[12]) וצדר מים בעביו[13]). **6** [פן יוכיח] לאמר מה זה שאמרת ועשית וסברת שהוא טוב והוא הפכו ותתחזק כזבן שרצית להוסיף על דבריו ולא ידעת סודות החכמה ותחבולותיה, וזה תשובה גדולה על האומרים כי מצות התורה בלתי צודקים או יש להם פירוש זר. **8** [ראש] עוני והיא שם לא תאר, [לחם חקי] די ספקי וחלקי, כמו כי חק לכהנים[14]), חקך וחק בניך[15]), פי' דבר קצוב. **9** [ותפשתי שם אלהי] נקל, או להשבע בשמו לשוא, והתרגום אמר ויאחל שמיה דאלהי[16]), אעים שהוא דור רע שיקלל אביו ואמו. **12** [ומצאתו] מלכלוך עונו [לא דחק], כי חלך בשרירות לבו. **14** [ומאכלות] קבוץ מן ויקח את המאכלת[17]), או כשהדור רע אז לא

---

[1]) C. H. verschrieben: ליאתיאל.
[2]) Ex. 22, 4.
[3]) C. H. fehlerhaft: מוסדודם.
[4]) C. Mn. Zusatz: חוץ מנשמת החכמה.
[5]) C. H.: עלותם.
[6]) C. Mn. Zusatz: אל (überflüssig).
[7]) In C. H. fehlt: ארץ.
[8]) C. H. unrichtig: בבדאי.
[9]) Verbunden mit v. 5.
[10]) Deut. 33, 26.
[11]) Deut. 10, 14; das. steht: הן לד' אלהיך השמים ושמי השמים וכל אשר בה.
[12]) Hiob 28, 25.
[13]) Hiob 26, 8.
[14]) Gen. 47, 22.
[15]) Lev. 10, 13. 14; C. H. verschrieben: וסק בניך.
[16]) Targum z. St.: ואחליל שמיה דאלהא.
[17]) Gen. 22, 10.

תלשין פן יהרגנו ארוניו, על כן[1]) אחריו דור חרבות. **15** [לעלוקה] שם אדם, והוא כמו לשלמה[2]) כמאמר התרגום לעלוקה תרתין בנן מהכהן[3]). א"ג פ' בו החסר, שתי בנות יש בעולם שאומרות הב הב בפה ועוד שלישית שלא תשבע ועוד יש רביעית שלא אמרה לעולם די, הרבה הון יש לי, ומפרש והולך **16** [שאול ועצר רחם] הגשים הם שאומרות הב הב[4]), והנאון רב סעדיה פ"[5]) ענין העדר, כלומר ההעדר בבעלי חיים הוא על שני פנים, האחד הוא העדר ההוים במותם וזהו שאול שאמר[6]), והשני העדר[7]) שלא יהיו, וזהו עצר רחם, וכן בצמחים [ארץ לא שבעה מים], והשני כלות הצמחים אחר היותם, והוא מה שאמר [ואש לא אמרה הון], קמחי זעיקר המלה הזאת נראה בעיני שהוא המלה בעצמה הנזכרת בדברי רבותינו מפני סכנת עלוקה[8]) והיא[9]) התולעת[10]) הגדילה בנהרות ונתפשת ברגלי האדם וברגלי הבהמה בעברם בנהרות ושואבות דמם שתמלא ותנפח ונופלת[11]), והמשיל זה הענין הנזכר בפסוק לעלוקה שהיא אינה[12]) אומרת די[13]) כי אם בשתיית דם, וכן תירגמה המתרגם לערלים[14]) אורוי[15]) בלע"ז. **17** [ותבז ליקהת אם] א"ג פי"[16]) לשמע האם וללכת אחריה, [יקווה ערבי נחל] כמו העיני האנשים ההם תנקר[17]), כי כן דרך העורבים לאכול עיני הפגרים. **20** [ומחתה] פעל עבר לנקיבה מן ומחיתי את כל[18]) היקום.

---

[1]) C. Mn. Zusatz: בנו (überflüssig).
[2]) Ps. 72, 1; 127, 1.
[3]) Targum z. St.
[4]) Vgl. G. ס"ה S. 373, rad. עלק.
[5]) Von „אורוי בלע"ז" bis „ורבנאון רב סעדיה פי" wörtlich in K. ס"ה S. 377, rad. עלק.
[6]) C. Mn.: שאמרנו.
[7]) C. H.: העדרים.
[8]) Aboda sara 12 b.
[9]) C. H.: והוא.
[10]) C. H. verschrieben: התועלת.
[11]) Vgl. Lewy, Neuhebr. und chald. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, III, S. 658, rad. עלקא; Eichels Comm. zu den Sprüchen (ed. Wien 1839) z. St.
[12]) HSS. haben nicht „אינה"; zu ergänzen nach K. ס"ה a. a. O.
[13]) „די" fehlt in C. H. und C. Mn.; muss nach K. ס"ה ergänzt werden.
[14]) Offenbar bedeutet „המתרגם לערלים" einen nichtjüdischen Bibelübersetzer, nämlich den Verf. der Vulgata.
[15]) K. ס"ה a. a. O.: אורניי; אוריי, אורניי und אורוי = hirudo-hirudinis = Vampyr; vgl. Kohut, Aruch compl. VI, S. 275, rad. ערקא.
[16]) G. ס"ה S. 202, rad. יקה und K. ס"ה S. 214, rad. יקה.
[17]) Num. 16, 14.
[18]) Gen. 7, 4; C. H. fehlerhaft: את כל היקום.

26 [שפנים[1])] דגוש כחבירו גמל גמלים[2]), קטן קמנים[3]), שפן שפנים. 27 [חצץ] מזויין כמו מקול מחצצים[4]), אע"פ שזה קל והוא כבד. 28 [שממית] א"ע[5]) פי' עוף קוונה[6]) בטיט בתקרת הבתים, ואני שמעתי עכביש[7]) האורג קורים, קמ"[8]) א"ג כנואף[9]) והוא הדרור[10]) שקורין לו בלע"ז ארונדולא[11]), או הוא שקורין לו בלע"ז בוגיאה[12]) שצורתה כצורת אדם ותתפש בידיה מה שיתנו לה [והיא בהיכלי מלך] לשחק בה, ויש לפרש ארניא[13]) בלע"ז, והוא העש שבונה ביתה אפי' בהיכלי מלך, וכן ברברי רבותינו ז"ל[14]) אימת סנינית על הנשר אימת שממית[15]) על עקרב, ופירשו בו ארניא בלע"ז, וסנינית פי' רבי האיי ז"ל כמאן[16]) בערבי, אם כן סממית אינו כמאן[17]). 29 [מיטיבי צער] שרשו ימב, ועל כן נוקר המ"ם בצירי[18]), ופירושו בעבור שהם גבורים לא יפחדו מאחר שיצטרכו לברוח מסניהם ומתוך כך הולכים בנחת כרצונם[19]). 31 [זרזיר מתנים] א"ג פי' שם חיה או עוף, ויש שפירשו חמוש מתנים, כלומר משנם חלצים והוא נומה אל תרגום וחמש את ארץ, ויזרזון[20]), קמחי[21]) שם חיה שכחה במתניה, ויש

---

1) C. H. Zusatz: בא (überflüssig).
2) Gen. 24, 10. 63; Hiob 1, 3.
3) II Kön. 2, 23; H. L. 2, 15.
4) Richter 5, 11.
5) C. H. verschrieben: אע"ג; lies mit C. Mn.: א"ע.
6) C. H.: קוונה קנו; C. Mn.: קוונה; vgl. Steinschneider H. B. XVIII, S. 108: עוף קטנה בנוים. Alle Lesarten sind unverständlich. Steinschneider a. a. O. verbessert deshalb: עוף קועה בטיט. Ich glaube „עוף קועה קנו בטיט" gäbe einen bessern Sinn (= תולה קנו בטיט של תקרת הבתים).
7) K. ס"ה S. 399, rad. עכביש; עכביש, עכוביתא = Spinne.
8) Von „קמ"י bis vers 29 wörtlich in K. ס"ה S. 536, rad. שמם.
9) „כנואף" ist ein Schreibfehler; lies mit K. ס"ה a. a. O. und G. ס"ה S. 521, rad. שמם: כטאף.
10) Zu „דרור" vgl. Sabbat 106 b und Beza 24 a.
11) „אורונדולא" wahrscheinlich = hirundo (Schwalbenart).
12) „בוניאה" vielleicht = buteo (Falkenart, gemeiner Bussard).
13) „ארניא" = aranea = Spinne.
14) Vgl. Sabbat 77 b; Sanhedrin 103 b (Raschi a. a. O.).
15) C. H.: סממית.
16) HSS. unrichtig: כנואף.
17) C. H. und C. Mn. auch hier consequent: כנואף (Schreibfehler). Lies, wie bereits zu v. 28 bemerkt worden: כטאף; zu „שממית" vgl. Kohut, Aruch compl. VI, S. 72, rad. סמם und Ibn Esras Commentar z. St. (angeblich von M. Kimchi).
18) Vgl. J. Kimchi's ספר זכרון S. 44.
19) Raschi z. St.
20) Onkelos zu Gen. 41, 34: וְיַזְרֵז יַת אַרְעָא; vgl. G. ס"ה S. 138, rad. זרזיר.
21) Wörtlich (von hier bis „או תיש".) in K. ס"ה S. 136, rad. זרזיר; zu „זרזיר" vgl. Mandelkern, Concordanz rad. זרזיר.

אומרים שהוא הכלב הצד ציד, לברייר בלע"ז[1]), ונקרא כן לפי שהוא דק במתניו כאלו הוא חבוש או חגור במותניו, ותרגום ויעשו להם חגורות, ועבדו להון זרזין[2]), וכן תרגום ויחבש, וזרז[3]). ויש אומרים שהוא נמר[4]), גם הוא דק במתניו וחזק במתניו, ויש לפרש שהוא עוף טמא שזכרו רבותינו ז"ל[5]) באמרם לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא[6]) מפני שהוא מינו, ואומר שהוא אשטרניל בלע"ז[7]), אבל לזה הפירוש מה טעם מתנים, [או תיש] ענינו ותיש, כמו או נודע[8]), או חפשה לא נתן לה[9]), ואומר הנה במקום ו' החיבור, קמחי[10]) או יהיה או כמשמעו זה או זה, כלומ' כל אחד מטיב צעד ולכת, א"ע[11]) כמו עתודי ארץ[12]) רומז למלכים, כי תיישים ועתודים אחד, [ומלך אלקום] קום שם הפעל, אם כן פי' ומלך שאין לאדם תקומה עמו, כי על כל יתגדל, והוא באמת מטיבי צעד, ור' דוד קמחי פי' מילה[13]) אחת מורכבת, ור"ל ומלך כשלא יקום מלך אחר עמו כמוהו או יותר חזק ממנו, אז הוא מטיב צעד ולכת, והחיל מתנהגים לאמו ולרצונו, ועמו כמו נגדו, כמו מי יקום לי עם מרעים[14]). **32** [אם נבלת] א"ת פי'[15]) אם נפלת מגדלתך עוד תעמוד בנשיאותך, ר"ל אעים שעברו עליו מקרי הזמן, לא תניח מנהגך המוב, אלא חשב בעצמך כאלו עדיין תעמוד בהתנשאותך, [ואם זמות] בלבך לעשות רעה תכסה ידך על פיך[16]) ותסגרה לבל יוצא חוצה, והקמחי פי'[17]) אם נפלת מגדולתך התחזק בנשיאותך ולא תשאל מהגבלים ומהפחותים ממך, כלומ' הוקר נפשך כבתחילה אעים שנפלת ולא תשאל ממי שאינו ראוי ומעשות דברים מגונים, ואם זמות, אם חשבת

---

[1]) לברייר = canis „leporarius" = Windhund.

[2]) Onkelos zu Gen. 3, 7; HSS. Schreibfehler: זריזין.

[3]) Onkelos zu Gen. 22, 3.

[4]) נמר Schreibfehler; lies mit Ibn Esra (Comm. zu den Sprüchen): נשר.

[5]) Baba kamma 92 b (Raschi das.); Chullin 63 a (לפי נירס' הריף).

[6]) C. H. fehlerhaft: לא.

[7]) אשטרניל = sturnus = Staar.

[8]) Ex. 21, 36.

[9]) Lev. 19, 20; C. H. unrichtig: חשפה.

[10]) Vgl. K. ס"ה S. 558, rad. תיש (auch die erste Erklärung bringt Kimchi a. a. O.); G. ס"ה S. 534, rad. תיש.

[11]) C. Mn.: אבן עזרא. Im bereits erwähnten Commentar steht diese Erklärung nicht. Vgl jedoch ברכת אברהם.

[12]) Jes. 14, 9.

[13]) C. Mn. verschrieben: אילה.

[14]) Ps. 94, 16; zu dieser Erklärung vgl. K. ס"ה S. 28, rad. אל.

[15]) G. ס"ה S. 281, rad. נבל.

[16]) In C. H. fehlt: על פיך.

[17]) Von hier bis בלתי ראוי לך fast wörtlich in K. ס"ה S. 294. rad. נבל.

בלבך לשאל מהם, שים ידך לפיך ולא תעשה דבר בלתי ראוי לך, כי כמו[1]) יצא חלב יוציא אדם ממנו חמאה, ומיץ אף, הוא החומם, כמו אפך כמגדל הלבנון[2]), אף להם ולא יריחון[3]), יוציא[4]) ממנו דם בהתמיד בו היד, ומיץ לשון מיצוי, כן מיץ אפים, והוא הכעס, יוציא ריב ומצה, קמחי[5]) מיץ אפים, כי בהתחזק החרון באפים, יעשה מהם כאילו ימיץ אותם.

לא.

1 [למואל מלך] שהיה בימים ההם, וזו היא המשא אשר נשאה עליו אמו כאשר יסרתו, וכן אמר המתרגם מילוהי דלמואל מלכא נביותא ומרדותא דרדתיה אמיה[6]). **2** [מה ברי] א"נ פי'[7]) ענין קריאה, כלומר מה לך בני לעשות כך וכך. **3** [ודרכיך למחות מלכין] א"נ[8]) לאפני המחשבות והעצות בשמחה, ולמחות כמו ומחה על כתף ים כנרת[9]), ור' דוד קמחי[10]) פי' להשחית דרכי המלכים ועניינם, והפתח בלמ"ד תמורת חיריק, אם[11]) הוא מן הקל, ואם הוא מן הכבד משפטו להמחות. **4** [אל למלכים] שב אל מלת תתן[12]) הנזכרת, כלומר אל תתן למלכים שתות יין ולרוזנים אם ישאלוך [אי[13]) שכר], א"נ[14]) כמו אין שכר, כלומ' אמור להם אין כאן שכר, ור' דוד קמחי[15]) פי' גם כן אין, ויתכן לפרש שניהם[16]) כמו איה, ומלת אל למלכים עומדת במקום שנים, ופי' ואל לרוזנים שיאמרו איה שכר לשתות, ויש מפרש אל למלכים, אל תלך בדרכי המלכים לרדוף אחרי היין והשכר, או לא יאות למלכים לשתות יין, פן ישתה וישכח מחוקק, היא חדת החקוקה, כי הם מדריכי הארץ ושופטיה וצריכים להיות

---

1) Verbunden mit V. 33.
2) HL. 7, 5.
3) Ps. 115, 6.
4) C. Mn. verschrieben : וציא.
5) K. ס"ה S. 274, rad. מיץ.
6) Targum z. St.; C. H. fehlerhaft : מילוי דמואל.
7) In C. H. fehlt : פי'; vgl. G. ס"ה S. 255, rad. מה.
8) G. ס"ה S. 258, rad. מחה.
9) Num. 34, 11; C. H. und C. Mn. verschrieben : יאל" כתף.
10) K. ס"ה S. 271, rad. מחה.
11) C. H. Zusatz : כן (überflüssig).
12) Sieh' oben V. 3.
13) Kethîbh : או.
14) G. ס"ה S. 24, rad. אי.
15) K. ס"ה S. 21, rad. אי.
16) שניהם", ist unverständlich. Anfangs dachte ich, es wäre ein Schreibfehler. Später sah ich in K. ס"ה a. a. O. noch ein Citat aus I Sam. 4, 21 : אי כבוד. Demnach ist der Ausdruck: שניהם in K. ס"ה a. a. O. am Platze. Benjamin, der diese Stelle einfach abgeschrieben hat, vergass es, den Plural in Singular zu ändern.

בעלי דעת בלי שכרות. **5** [וישנה דין כל בני עני] לרוב שכרותו והתמיד[1]), והיין אך למרי נפש ולאובד שהוא העני, והאבלים מרי נפש, אבל אנשים מנהיגי הארץ יאות להיות תמיד בדעתן[2]), על כן אמר **8** [פתח פיך] שפוט [לאלם], [בני חלוף] מן חלף הלך לו[3]), כלומר האובדים שאין מי שישפטם בצדק והאלמים שלא ידעו לאמר משפטם, קמחי[4]) ענייני כריתה, ונקראו העולם בני חלוף, לפי שתשאם המיתה והכריתה מן העולם. **9** [ודין] ע"מ[5]) הואל נא ולין[6]), ואיננו שם. **15** [טרף לביתה] לבני ביתה כמו בית אהרן[7]), [וחק לנערתיה] חלק, כמו חק לכהנים[8]), אפילו בלילה נותנת פת לבניה, כל שכן ביום. **18** [טעמה] פעל עבר, על כן נקמץ העי"ן פ"א הפעל. **19** [בכישור] א"ג[9]) פלך הטויה, קמחי[10]) הוא שקורין לו ורמיל[11]) בלע"ז[12]), שששימין אותו בראש הפלך כדי לישר הטווה. **21** [לביתה משלג] הלמד סימן הפעול כלמד לם"חון[13]) האמורי, כלומר ביתה איננה יראה מקור השלג, כי יש לה בגדי[14]) שני הרבה, או שב אל האשה, שהיא איננה יראה בעבור ביתה מן הקור, [לבש שנים] תולעת שני, כמו אם יהיו חטאיכם כשנים[15]), כר'[16]) יוסף קמחי פי' כלומ' בגדים[17]) שנים[18]), לפיכך לא תירא לביתה משלג. **22** [מרבדים[19])] פירשתי[20]), כר' דוד קמחי פי' כמו ורביד על גרונך[21]), ועניינו חליים[22]) עשוים זהב או

---

[1]) והתמיד ist offenbar ein Schreibfehler. Lies: תמיד.
[2]) C. H. verschrieben: בדעתו.
[3]) HL. 2, 11.
[4]) K. ס"ה S. 155, rad. חלף; G. ס"ה 156, rad. חלף.
[5]) ע"מ = על משקל.
[6]) Richter, 19, 6.
[7]) Ps. 135, 19; 115, 10. 12 u. s. w.
[8]) Gen. 47, 22.
[9]) G. ס"ה S. 232, rad. כשר.
[10]) K. ס"ה S. 248, rad. כשר.
[11]) C. Mn. Schreibfehler: ודטיל; „ורטיל" = verticillus (vgl. Mandelkern, Concordanz, rad. כשר).
[12]) C. Mn. Zusatz: והוא.
[13]) C. Mn. ergänzt mit Ps. 135, 11; 136, 19: מלך.
[14]) C. H. verschrieben: בנוי.
[15]) Jes. 1, 18.
[16]) כבוד רב = כר'.
[17]) C. H. Schreibfehler: בנודים.
[18]) Vgl. K. ס"ה rad. שנה. Daselbst bringt Kimchi diese Erklärung im Namen seines Vaters und bevorzugt die Lesart „שׁוֹנִים" (statt שְׁנַיִם).
[19]) Von hier bis Vers 24 wörtlich in K. ס"ה S. 473, rad. רבד.
[20]) Sieh' oben zu 7, 16.
[21]) Ez. 16, 11; C. H. fehlerhaft: ורבית על נרוניך.
[22]) C. H.: חיילים; C. Mn.: חבלים. Beide Lesarten sind unrichtig; lies mit K. ס"ה a. a. O.: חליים.

מזולתו ליפות[1]) על המטות ויש מהם על הגרון ועל הצואר. 24 [לכנעני] כמו כנען מאזני מרמה[2]). 25 [ותשחק ליום אחרון] ימים הבאים כי לא תפחד לא מעוני ולא מרעב. 27 [צופיה] ע"מ הומיה[3]), כלום' תמיד מצפה אל דרכי ביתה אולי יבואו סוחרים, [הליכות[4])] כמו הליכות עולם לו[5]).

נשלים[6]) פירוש ספר משלי תהלה לא"ל[7]) עליון הגשגיב והנעלה.

Verfassungsrecht der gemeinen Judenschaft zu Fürth und in dessen Amt im 18. Jahrhundert.

Von Dr. jur. **Friedrich Neubürger.**

Einleitung.

§ 1. Entstehungsgeschichte.

Wann zuerst nach der „Ausschaffung“ der Juden aus Nürnberg (1499) in der freien Hofmark[8]) Fürth Juden aufgenommen wurden, und unter welcher der drei Herrschaften, zu welchen der Ort damals gehörte, dies geschah, lässt sich nicht mit voller Bestimmtheit sagen.

Die erste Aufnahme, welche urkundlich nachgewiesen ist, erfolgte auf Ansbacher Gebiet. Der Markgraf Georg der Fromme gestattete am 17. April 1528 dem Juden Perman[9]), „mit seinem Weib, Kindern und gedingten Ehehalten gen Fürth zu ziehen und sich daselbst niederzuthun und zu wohnen sechs Jahr lang.“ Im Juni desselben Jahres erhielt eine

---

[1]) C. H. irrtümlich: לרסוד; lies mit ס"ה a. a. O.: ליפות.

[2]) Hosea 12, 8; das. steht: כנען בידו מאזני מרמה.

[3]) C. H. und C. Mn. Zusatz: בוכיה; zu „הומיה“ vgl. Jes. 22, 2; Spr. 7, 11; 9, 13; zu „בוכיה“ vgl. Klagel. 1, 16.

[4]) Kethîb: הֲלִיכוֹת.

[5]) Hab. 3, 6.

[6]) C. Mn. Zusatz: סליק ונשלם.

[7]) C. Mn. hat folgendes Epigraph: „תהלה לאל המשלה חזק ואמץ“.

[8]) Ueber die Bedeutung dieser Bezeichnung s. Fronmüller, Chronik der Stadt Fürth, 1887, S. 12. Die politische Stellung der Fürther Ortsgemeinde hat übrigens für den behandelten Gegenstand nicht die geringste Bedeutung.

[9]) Die Urkunde ist bei Häule, Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstenthum Ansbach, 1867, S. 217 abgedruckt.

zweite[1]) und noch vor Jahresschluss eine dritte[2]) Familie dorthin Schutz. 1538 wurde bereits das dritte Judenhaus auf Ansbachischem Gebiet in Fürth erbaut[3]). In den folgenden Jahrzehnten wurde die junge Niederlassung allmählich vergrössert.

Dass diese von Ansbach in Fürth zugelassenen Juden anfangs zur Ansbachischen Landes- (Territorial-) Judenschaft gehört haben, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen.

Es spricht insbesondere dafür der Umstand, dass die Aufnahme Permans in Fürth zeitlich zusammenfiel mit der erneuten Zulassung von Juden im Ansbachischen überhaupt, von wo sie seit dem 26. April 1515 ausgetrieben worden waren[4]). Es lag auch für Niemand eine Veranlassung vor, eine eigene Ansbachische Judenschaft zu Fürth zu constituieren, um so weniger, als die Anzahl der Ansbachischen Schutzjuden daselbst fortgesetzt eine verhältnismässig geringe war.

Der übrige Teil der freien Hofmark Fürth, der hier in Frage kommen kann — der Nürnberger Teil von Fürth blieb den Juden verschlossen — bildete einen Bestandteil der Schenkung, welche Kaiser Heinrich II. zu Frankfurt am 1. November 1007 dem Domkapitel des von ihm gegründeten Bistums Bamberg gemacht hatte. Die Domprobstei konnte daher dem Beispiel Ansbachs folgen und sich durch Aufnahme von Juden[5]) in Fürth eine reiche Einnahmequelle sichern. 1556 gestattete sie dem „Heiman aus Regensburg, so ihr ein stattliches Vorlehen gemacht", die Niederlassung unter ihrem Schutz, und bald folgten weitere zahlreiche Schutzaufnahmen auf diesem Teil von Fürth.

---

[1]) (Würfel) Historische Nachricht von der Judengemeinde in dem Hofmark Fürth, 1754, S. 2, § 5.

[2]) Hänle l. c. S. 53 nach Gemeinband des Nürnberger Archiv-Conservatoriums. Vgl. auch Eckstein, Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbisthum Bamberg, 1898, S. 15, insbes. Anm. 2.

[3]) Gesuche der Stadt Nürnberg vom 26. Januar 1538 an den Bischof zu Bamberg und vom 1. Februar 1538 an den Markgrafen zu Ansbach, beide abgedruckt bei Würfel l. c. S. 87 ff.

[4]) Frankel-Grätz, Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Jahrgang 1884, S. 188 ff.

[5]) Am 15. April 1573 wurde mit Urkunde, welche sich im Bamberger Archiv befindet, von Kaiser Maximilian II. dem Domprobste Michael von Lichtenstein ausdrücklich das Recht bestätigt „im Flecken und Amt Fürth Juden halten zu dürfen", Fronmüller l. c. S. 49. Weniger genau bei Sax, die Synagoge in Fürth, S. 8.

Ob diese dompröbstlischen Juden, solange ihre Anzahl zur Bildung eines selbständigen Gemeinwesens nicht ausreichte, einer Landesjudenschaft zugeteilt waren, und welcher, ist unbekannt. Sobald sie sich jedoch organisiert und insbesondere einen eigenen Rabbiner aufgestellt hatten, gehörten sie zu keiner fremden Judencorporation, insbesondere nicht zu der hochfürstlich Bambergischen, wenn anders das Reglement[1]) des Domprobstes vom 2. März 1719 als sichere Geschichtsquelle für frühere Zeiten gelten darf. Seit wann die „im dompröbstischen Amt zu Fürth und unter ihren Rabbi und Parnossen stehenden Juden beständig von anderen Judenschafften abgesondert und separieret gewesen", ist gleichfalls unbekannt.

Unseres Wissens wird von der „duhmpröbstischen gemeinen Judenschaft allhier"[2]) zuerst in einer Urkunde[3]) vom 27. Juli 1615 gesprochen, welche der dompröbstische Amtmann zu Fürth ausfertigte. Wahrscheinlich aber bestand diese Judenschaft schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts, da bereits 1607 den Ansbacher Juden zu Fürth von ihrer Regierung die Erlaubnis zur Mitbenützung des Friedhofes erteilt wurde, welchen die dompröbstischen Juden daselbst schon vor einiger Zeit — man weiss nicht genau wann — angelegt hatten[4]).

Dass die Glaubensgenossen unter dompröbstischem und Ansbachischem Schutze vorher zwei völlig getrennte Heer-

[1]) Vgl. § 2 I.

[2]) Wenn in dem Protokollbuch der Bamberger Landesjudenschaft (Manuscript N. 115 der Merzbacherschen Bibliothek zu München, abgedruckt im 7. Band, Jahrgang XII—XIII der von dem Vereine Mekize Nirdamim herausgegebenen Schriften, Berlin 1896/97, S. 16 des Abdruckes) in der Verhandlung vom 1. September 1655 als zur Bamberger Landesjudenschaft gehörig u. a. auch die Juden angeführt werden, welche „unter dem Herrn Domprobst sitzen", und S. 14 ibid. in der Verhandlung vom 11. August 1683 diejenigen, „welche unter Domherren sitzen", so sind damit offenbar nur diejenigen Juden gemeint, welche zwar unter dompröbstischem Schutz, aber in solchen Orten standen, die dem Domprobst bezw. dem Kapitel vom Bischof zugewiesen waren, z. B. Staffelstein, Burgellern (Eckstein l. c. S. 59). Dass die dompröbstischen Juden nicht allesamt in einer und derselben Judenschaft vereinigt waren, erklärt sich wohl dadurch, dass in Fürth der Domprobst seine Rechte auf die Schenkung Kaiser Heinrichs II. zurückführte, während der sonstige Besitz des Domkapitels vom Bischof übertragen und damit diesem unterstellt war.

[3]) Würfel l. c. S. 106.

[4]) Hänle l. c. S. 55.

lager gebildet hatten, erhellt auch daraus, dass die Ansbacher Juden bis 1607 ihre Toten zu Baiersdorf, dem Hauptorte der markgräflich Bayreuther Judenschaft, beerdigten, während die dompröbstischen bis zum Erwerb ihres eigenen Friedhofes denjenigen der Schnaittacher Judenschaft mitbenützten.

Nachdem einmal die gemeinschaftliche Erfüllung der religiösen Pflichten die Glaubensgenossen, obwohl sie unter verschiedenem Schutze standen, an den Gräbern ihrer Lieben vereinigt hatte, fanden sie sich zweifelsohne auch in dem Gotteshause zusammen, das, auf dompröbstischem Gebiete stehend, am 23. Februar 1617 feierlich eingeweiht wurde[1]) Indessen blieben sie, selbst wenn die gemeinsame Ausübung der Religion vielleicht auch noch in mancher anderen Hinsicht eine Brücke zwischen ihnen schlug, politisch noch bis 1690 völlig getrennt. In diesem Jahre[2]) wurde nach zweijährigen Verhandlungen mit Genehmigung der beiderseitigen Schutzherrn, die jedenfalls unter Vorbehalt ertheilt war, durch eine Commission ein „Vergleich" zwischen der Ansbacher Landesjudenschaft und der dompröbstischen Judenschaft zu Fürth geschlossen. Derselbe umfasste 16 Artikel und berechtigte, soweit es sich um die Verwaltung der Cultusanstalten handelte, die Ansbacher Schutzjuden zu Fürth zur Teilnahme an der Geschäftsführung der dompröbstischen Judenschaft.

Dieser „Vergleich" war zwar auf 12 Jahre geschlossen, trug aber den Keim zu einem frühen Tode in sich. Er versuchte das Unmögliche, eine schon damals von ihrem Schutzherrn mit weitgehenden Privilegien[3]) ausgestattete Mehrheit, die dompröbstische Judenschaft, mit der kleinen Minderzahl der Ansbacher Juden in Fürth, die bisher von ihrem Schutzherrn in grösster Abhängigkeit gehalten worden

---

[1]) Cit. der Kress'schen Chronik in Barbeck, Geschichte der Juden in Nürnberg und Fürth, 1878, S. 60.

[2]) Hierüber und über das Folgende s. Hänle l. c. S. 159 ff.

[3]) Näheres s. Hänle l. c. S. 154 f. Doch kann die Aufzählung der Privilegien dortselbst keine erschöpfende sein; denn die dompröbstischen Juden zu Fürth erfreuten sich schon vor dem 18. Jahrhundert, wie die Einleitung zum Reglement angibt, auf Grund der „vorigen in Handen habenden, von den abgelebten Herren Vorfahren . . . gegebenen General-Schutz-Brief, Conzession und Privilegien, welche auch confirmieret", einer Verfassung, die in den meisten Punkten der dem Reglement entsprechenden glich. Wird doch ausdrücklich hervorgehoben, dass sie sich mit dem Reglement in allen Punkten deckt, „ausser was in gegenwärtiger geändert."

waren und auch weiter gehalten werden sollten, zu einem Ganzen zu verschmelzen. So wurde denn noch im gleichen Jahr (1690) an dem dünnen Band, das die Fürther Juden unter beiderlei Schutz umschlang, von einer Commission, welche Ansbach deshalb nach Fürth sandte, mit rauher Hand gerüttelt. Die nächsten Jahrzehnte sahen Bamberg und Ansbach in einen heissen Kampf verwickelt, in dessen Verlauf Commissionen entsendet, Inquisitionen geführt, hohe Geldstrafen — einmal 6000 fl. — verhängt, neue Schriftstücke in einem alten Processe vor dem Reichsgerichte gewechselt wurden und, wenn die dompröbstischen Juden dem diesbezüglichen Befehl ihres Schutzherrn nicht energischen Widerstand entgegengesetzt hätten, selbst die Gemeinschaft des Begräbnisses und des Gottesdienstes der jüdischen Glaubensgenossen in Fürth wieder zerstört worden wäre. Diese heisse Fehde, bei welcher es dem Streitgegenstande selbst am schlechtesten erging, beendigte 1715 ein Urteil des Reichshofrates unter Bestätigung eines Ausspruches der Reichsfriedenscommission. Diesem Urteile folgte 1717 ein Commissions- und Executionsvergleich zwischen Bamberg und Ansbach; in diesem „wies Brandenburg-Onolzbach die Ihrige Judenschaft“ zu Fürth zur dompröbstischen Judenschaft hinüber: Die „gemeine Judenschaft zu Fürth und in dessen Amt“, wie sie Gegenstand unserer Betrachtung sein soll, war entstanden[1]). Mochte auch der alte Process zwischen Bamberg und Ansbach bald wieder aufleben und bis zur Säcularisation des dompröbstischen Gebietes fortdauern, die g[emeine] J[udenschaft] z[u] F[ürth u[nd] i[n] d[essen] A[mt] überlebte nicht nur die weltliche Herrschaft der Domprobstei und die Regierung der Markgrafen, sondern überdauerte noch die Ausdehnung der preussischen Gebietshoheit über die fränkischen Fürstentümer und lebte unter dem milden Szepter Bayerns fort, bis sie im Vollzuge des § 21 des Edictes vom 10. Juni 1813, die Verhältnisse der jüdischen Glaubensgenossen im Königreiche Bayern betreffend, aufgelöst wurde.

---

[1]) Die Zurückdatierung der Judenschaft in Fürth als einer kirchlich-politischen Körperschaft und als Eines abgeschlossenen Ganzen auf die Zeit seit 1553 und 1573 bei Sax l. c. S. 9 ist unbegründet.

§ 2. Die Rechtsquellen.

I. Das schutzherrliche Reglement[1]) für die Körperschaft.

Durch den Zuwachs der zu Fürth wohnenden Ansbacher Juden zur dompröbstischen Judenschaft war eine Neuregelung der Gemeinschaftsverhältnisse notwendig geworden. Dies veranlasste die Domprobstei, „auf der Judenschaft gehorsamstes Ansuchen eine gewisse Ordnung und Reglement, wie es ins künftige zu halten, schrifftlich zu ertheilen“. Die Ausfertigung des Reglements, das 39 Punkte[2]) regelt, erfolgte „mit Vorwissen und Genehmhaltung Eines hochwürdigen Domcapitul“ durch den damaligen Domprobst Otto Philipp Freiherr von Gutenberg am 2. März 1719. Zwar war schon 1723, als das Domcapitel nach dem Tode Gutenbergs zu einer Neuwahl schritt, die Beschränkung[3]) des Reglements eine der Wahlbedingungen, welchen der neu zu wählende Domprobst sich unterwerfen musste. Allein die Fürther Judenschaft, welche das Reglement als Vertragsact zwischen ihr und der Domprobstei betrachtete, erhob Klage beim Reichsgericht und scheint, wie Hänle berichtet, — die Acten lagen ihm nur unvollständig vor[4]) — diese Ansicht daselbst auch zur Geltung gebracht zu haben. Sicher ist, dass die Beschränkung des Reglements nur eine vorübergehende war. Man kennt zwar nicht die Urkunden, durch welche der alte Rechtsstand wiederhergestellt wurde; allein schon zu Würfels Zeiten (1754) scheint jene Beschränkung einer in Vergessenheit geratenen Vergangenheit angehört zu haben, da in seiner ziemlich ausführlichen Darstellung jener Beschränkung nicht gedacht wird. Auch die sehr ins Detail eingehenden „Satzungen“ (s. unten II) aus späterer Zeit setzen offenbar den Rechtsbestand des Reglements voraus. Darnach dürfte auch der Bamberg-Ansbacher Process den rechtlichen Bestand des Reglements nicht ungünstig beeinflusst

[1]) Vgl. Hänle l. c. S. 155 ff.

[2]) Die Punkte des Reglements werden im Folgenden mit römischen Zahlen bezeichnet.

[3]) Es scheint, dass das Domcapitel Lust hatte, das Ableben der Dompröbste fortan als ebenso günstige Gelegenheit zur Erlangung »freiwilliger Geschenke» von der Fürther Judenschaft zu benützen, wie es die Leistung solcher seitens der Bamberger Judenschaft bei Erledigung des Bischofssitzes in ein förmliches System gebracht hatte; vgl. Eckstein l. c. S. 216 f.

[4]) Zur Zeit ist von denselben bei der isr. Cultusgemeinde Fürth, von der sie seiner Zeit Hänle überlassen wurden, nichts mehr bekannt.

haben, wenn vorübergehend Ansbach eine günstigere processuale Stellung einnahm.

Wie es sich auch mit jener Auffassung auf Seite der Judenschaft und der Ansicht des Reichsgerichtes verhalten mag, vom Standpunkte des positiven Rechtes aus kann in dem Reglement nur ein einseitiger rechtsetzender Willensact des Domcapitels gegenüber einer seiner Territorialhoheit unterstehenden Person des öffentlichen Rechtes, der g. J. z. F. u. i. d. A., gesehen werden, An diesem Charakter des Reglements ändert der Umstand nichts, dass (in I u. II) daselbst von einem „accordierten Schutzgeld" gesprochen wird; der Bestimmung von II, in der anstatt des auf die Kopfzahl der „schutzverwandten Juden" abgestellten Schutzgeldes von je 10 fl. eine Pauschalsumme von jährlich 2500 fl. für die gesammte Judenschaft auf 10 Jahre vereinbart ist, wird Niemand die Vertragsnatur ableugnen wollen; es wurde denn auch diese Pauschalsumme späterhin öfters im Vertragswege erhöht[1]).

Der Inhalt des Reglements ist teils staats-, teils civilrechtlicher Natur, teils öffentlich-, teils privatrechtlichen Charakters.

Die Ausfertigung des Reglements ist in zwei Originalen auf Pergament „mit gewöhnlichen . . . . Domb-Probstey Innsiegel bekräfftiget . . . und . . . mit angehängten Dombscapitulischen Innsiegel corroberiret" erhalten[2]).

II. Die autonomen „Satzungen".

Auf dem Reglement sind die Satzungen aufgebaut, welche die Judenschaft als ihr Rechtsbuch teils in Ausführung und Vollziehung des Reglements, wie späterer uns unbekannter schutzherrlicher Verordnungen, teils in Fixierung gewohnheitsrechtlicher Institute kraft ihrer Autonomie von Zeit zu Zeit aufstellte. Gemäss ihrem Charakter als Rechtsbuch enthalten die Satzungen das ganze für die Körperschaft geltende Recht bis herab zu den nicht selten kleinlichen Dienstvorschriften der unteren Beamten.

Die Codification der ersten Satzungen wurde am 16. November 1717 begonnen und am 11. September 1722 be-

[1]) S. Würfel l. c. S. 23.

[2]) Die beiden Originale befinden sich im Besitze der isr. Cultusgemeinde zu Fürth. Einen vielfach fehlerhaften Abdruck enthält Würfel l. c. S. 11 ff.

endet; sie zerfallen in 238 Paragraphen, enthalten aber nicht die Gasterei- und Kleiderordnung, die binnen eines halben Jahres nachträglich erlassen werden sollten. Während das Hauptwerk dieser Satzungen abschriftlich erhalten ist, gingen die Nachträge verloren. Eine Abänderung der letzteren vom 11. Januar 1728 war im Druck erschienen; ein Exemplar, das sich Würfel zu verschaffen wusste, liegt seiner Uebersetzung auf S. 111 ff zugrunde. Von den späteren Satzungen ist nur die Kleider- und Gastereiordnung vom 3. November 1767 und zwar in amtlichem Abdruck erhalten. Die Satzungen vom 16. Dezember 1770 regeln in 515 Paragraphen wieder das gesamte für die Körperschaft geltende Recht; sie liegen in Originalausfertigung und in Abschrift vor. Die letzten, gleichfalls im Original erhaltenen[1]) Satzungen datieren vom 25. April 1786 und ordnen in 474 Paragraphen wiederum erschöpfend das ganze Rechtsgebiet der Körperschaft.

Trotz der verschiedenen Paragraphenzahl stimmen die verschiedenen Satzungen[2]) mit einander ziemlich überein, was den allgemeinen Umfang und die allgemeinen Grundsätze anlangt; die Abweichungen betreffen hauptsächlich Details der Behördenorganisation und der inneren Verwaltung.

---

[1]) Die letzten Satzungen überhaupt wurden nach Hänle l. c. S. 198 im Jahre 1802 aufgestellt; dieselben sind nicht mehr vorhanden. Aus den Protocollen des Rathes ist ersichtlich, dass mit ihrer Ausarbeitung am 6. Juli 1800 begonnen und dieselbe Ende Juli 1804 — der Tag ist im Protokoll nicht angegeben — beendet wurde (Protokollbuch der Jahre 1791 ff, S. 229 und 327).

[2]) Die Manuscripte bezw. amtlichen Abdrücke befinden sich im Besitze der isr. Cultusgemeinde zu Fürth. Der Einfachheit halber mag es im Folgenden gestattet sein, die Quelle von 1722 mit A, die
„ 1728 „ A_1, „
„ 1767 „ B_1, „
„ 1770 „ C, und die
„ 1786 „ D zu bezeichnen; die beigefügte arabische Ziffer gibt den § an. Ueber einen Originalabdruck von A_1 in der Oppenheim'schen Bibliothek, s. Steinschneider Hebräische Bibliographie, VI (1863), S. 43 und VIII (1865), S. 103.

Erster Abschnitt.

Die natürlichen Elemente der Gemeinschaft.

§ 3. Umfang und rechtliche Natur.

I. Umfang.

Die g. J. z. F. u. i. d. A.[1]) umfasste in den Jahren 1717 bis 1820 — das Vollzugsverfahren des Judenediktes von 1813 gelangte in Ansehung der Fürther Judenschaft erst in diesem Jahre zum Abschluss[2]) —

1) als Angehörige alle Juden, welche

a) in der freien Hofmark Fürth und in dem Bezirke des dortselbst befindlichen dompröbstischen Amtes — in Unterfarrnbach hatten sich, unbekannt wann, sicher aber schon vor dem 18. Jahrhundert[3]) Juden niedergelassen — ihren Wohnsitz haben, sowie

b) diejenigen anderswo wohnhaften Juden, welche „ausser Lands in Schutz seyndt und bei der Judenschafft (in Fürth) ihren Anteil haben“ (XXIV), d. h. im räumlichen Wirkungskreis einer fremden Territorialjudenschaft wohnen und den Schutz des dortigen Landesherrn geniessen, infolge früheren Wohnsitzes in Fürth aber auch noch an dem dompröbstischen Schutze der Fürther Judenschaft teilnehmen;

2) als ihrer Gewalt unterworfene Nichtangehörige (Fremde) alle innerhalb ihres räumlichen Wirkungskreises sich aufhaltenden Personen jüdischer „Nation“.

In der Zugehörigkeit wird kein Unterschied dadurch begründet, dass die Mehrzahl der Angehörigen unter dompröbstischem, einige aber unter Ansbachischem Schutze stehen bezw. auf Dompröbstischem oder Ansbachischem Gebiete wohnen[4]).

---

[1]) Die Erwähnung des „Amtes“ neben Fürth wird gewöhnlich nicht beachtet; sie findet sich aber regelmässig in den Quellen, so z. B. der Einleitung des Reglements, der Bestätigungs-Urkunde Maximilians II. (bei Sax l. c. S. 7) und anderwärts.

[2]) Acten des Rabbinats in Fürth; s. auch Barbeck l. c. S. 88.

[3]) A 161 spricht von dieser Niederlassung als einer längst bestehenden.

[4]) 1754 berichtet Würfel (l. c. S. 4), dass in Fürth „die Juden-Seelen schon bei die 6000 hin wollen geschätzet werden“ — nachweisbar eine Uebertreibung, da 1756 in Fürth nur 1540 Familien überhaupt lebten, wovon die überwiegende Mehrzahl protestantisch war (Sax l. c. S. 25). Die Volkszählungen von 1807 und 1812 ergaben (ibid.) 2680

II. Rechtliche Natur.

Die g. J. z. F. u. i. d. A. ist eine Körperschaft mit Doppelcharakter: sie ist eine politisch-kirchliche Körperschaft, eine Cultuskörperschaft, die zugleich politischen Charakter besitzt. Sie ist kein Staatsgebilde; denn es fehlt ihr

1) völkerrechtliche Persönlichkeit: ihr Schutzherr, der Domprobst, verfährt mit ihr nach Willkür; die Judenschaft, der nicht Mittel des Völkerrechtes zur Verfügung stehen, muss sich darauf beschränken, die Menschlichkeit des Schutzherrn anzurufen und mit der nicht officiellen, aber nichts destoweniger meist siegreichen Waffe klingender Münze zu kämpfen. Sie steht nicht in diplomatischem Verkehr mit fremden Territorien: die Interessen ihrer Angehörigen werden diesen gegenüber vielmehr vom Landes- (Schutz-)herrn wahrgenommen (VI).

2) Der Judenschaft steht auch nach innen keine Ausübung physischer Gewalt zu: sie kann nur durch Zwangsmittel zum Gehorsam zwingen, welche, selbst wenn sie in das bürgerliche Leben eingreifen, infolge des politisch-kirchlichen Charakters der Körperschaft der Form nach als Mittel der Kirchenzucht auftreten. Physischer Zwang muss von der weltlichen Obrigkeit erbeten werden, die allerdings „damit fordersamst beyzuspringen & so lang zu continuiren (hat), bis der Widersezliche ohne einige Appelation in allen parition geleistet".

Die g. J. z. F. u. i. d. A. ist auch nicht Judencorporation in dem Sinne, in welchem Gotthelf[1]) diesen Ausdruck gebraucht, obwohl sie die jüdischen Einwohner zweier getrennter Ortschaften umfasst. Denn sie entspricht einmal nicht den Anforderungen einer solchen in Hinsicht auf räumlichen Umfang und persönlichen Wirkungskreis, da unter Judencorporation der über eine ganze Provinz oder ein herrschaftliches

---

bezw. 2446 Israeliten als ortsanwesend. Die 1819 angelegte Matrikel der Kgl. Regierung des Rezatkreises (gemäss einem beglaubigten Auszug daraus unter den Rabbinatsacten in Fürth) wies für Fürth 537 jüdische Bürger incl. der Wittwen (selbständige Haushaltungen) und 11 Brödlinge der Gemeinde auf (die Aufzählung bei Barbeck l. c, S. 89 mag wohl dem thatsächlichen Zustand entsprochen haben, nicht aber der amtlichen Feststellung). — In Unterfarrnbach stellte die Kgl. Regierung des Rezatkreises damals 7 jüdische Familien fest (Acten des Kgl. Bezirksamtes Fürth Tit. III, C. 1b, Nr. 3).

[1]) Gotthelf, Historisch-dogmatische Darstellung der rechtlichen Stellung der Juden in Bayern, 1851, S. 61 ff.

Gebiet sich erstreckende corporative Verband der Juden verstanden wurde, die g. J. z. F. u. i. d. A. aber einerseits nicht das ganze dompröbstliche Gebiet umfasste, dagegen andererseits auch solche Personen, welche naturgemäss, da auf Ansbachischem Gebiete wohnend, der Ansbacher Landesjudenschaft hätten angehören sollen und „hinübergewiesen", d. h. kraft Staatsvertrages der Körperschaft in Ansehung des Wirkungskreises derselben einverleibt waren[1]).

Sodann bestand in den „Judencorporationen" für die Angelegenheit des Verbandes ein Regiment, an dem alle zugehörigen Gemeinden beteiligt waren; von diesen hatte jede wieder für ihre inneren Angelegenheiten eigene selbstständige Organe: — in der g. J. z. F. u. i. d. A. gab es, zu einer Körperschaft vereinigt, wohl Juden in zwei verschiedenen Ortschaften, allein die Geschäfte der Körperschaft führten ausschliesslich die in Fürth wohnhaften; die Juden in Unterfarrnbach dagegen waren nicht nur an der Geschäftsführung der Körperschaft nicht beteiligt, sondern hatten nicht einmal selbständig die Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten, unterstanden vielmehr darin, soweit es sich um ihre localen Angelegenheiten rein kirchlicher Natur handelte, der Aufsicht der Körperschaft und wurden im übrigen von derselben geradezu regiert[2]).

Wenn die g. J. z. F. u. i. d. A. auch nicht Staat im Rechtssinn ist, so hat sie doch, da sie die meisten Functionen eines solchen ausübt, staatsrechtlichen Charakter. Man kann also von einer Verfassungsform der Körperschaft sprechen: dieselbe ergibt sich schon aus der Natur der Selbstregierung, welche der Körperschaft durch das Reglement eingeräumt ist. — Die Regierungsform der Körperschaft ist eine demokratische — fast alle Angehörigen der Körperschaft sind zur

---

[1]) Dass in ähnlicher Weise rein kirchliche Gemeinschaften Gebietsteile verschiedener Staaten umfassen, ist keine Seltenheit; vgl. z. B. Rehm, der Mitgliedschaftserwerb in der evangelischen Landeskirche etc. in Band II (1892), S. 375, der deutschen Zeitschrift für Kirchenrecht, dritte Folge. Die Eigenart des vorliegenden Falles liegt darin, dass der Markgraf durch die Hinüberweisung sich zugleich gewisser politischer Rechte über seine Unterthanen begab. Welch complicierte Verhältnisse daraus entstanden, s. § 4 II.

[2]) Aehnlich das Verhältnis zwischen den Juden in Posen und in Schwersenz, s. Perles, Geschichte der Juden in Posen, 1865, S. 68. Warschauer, die Entstehung einer jüdischen Gemeinde, in Geigers Ztschr. f. d. Gesch. d. Juden in Dtschl. IV, S. 170 ff., 179 ff.

Theilnahme an der Selbstregierung befähigt —, modificirt durch das Dreiclassensystem und durch eine gewisse Bevorzugung der Lebenserfahrung und der Gelehrsamkeit.

§ 4. Die Schutzverwandtschaft im allgemeinen.

I. Begriff und Inhalt der Schutzverwandtschaft.

Die Schutzverwandtschaft ist eigentlich das durch die Aufnahme begründete, gegenseitige, öffentlich rechtliche Verhältnis zwischen Schutzherrn und Schutzverwandten, das auf Seite des Schutzverwandten den Rechtsanspruch auf Schutz durch den Schutzherrn gegen Uebernahme gewisser Pflichten, auf Seite des Schutzherrn die Pflicht zur Ausübung des Schutzes begründet. Unter der Herrschaft des Reglements gestaltete sich aber das Verhältnis der Schutzverwandtschaft dadurch um, dass zwischen Schutzverwandten und Schutzherrn die Körperschaft trat, welcher der Schutzherr die Ausübung eines Teiles seiner Hoheitsrechte übertragen hatte: die Schutzverwandtschaft wurde damit ein unmittelbares Verhältnis zwischen Schutzverwandten und Körperschaft und infolge des weiteren unmittelbaren Verhältnisses zwischen Körperschaft und Schutzherrn ein mittelbares zwischen Schutzverwandten und Schutzherrn.

Die Körperschaft bestand aber — abgesehen von ihrem District Unterfarrnbach — innerhalb der freien Hofmark Fürth; ihr unbewegliches Vermögen und der Grundbesitz ihrer Angehörigen bildete einen Bestandteil der Hofmark; die Angehörigen der Körperschaft hatten Anteil an den dem Gemeingebrauch unterliegenden Gegenständen der politischen Ortsgemeinde: infolgedessen steht die Körperschaft hinsichtlich ihrer Immobilien und stehen deren Angehörige in Ansehung ihres Grundbesitzes, wie auch der Nutzung jener Gegenstände unter den Behörden der Hofmark. Die Juden haben alle öffentlichen Lasten der Hofmark mitzutragen — den Beitrag zum Armenwesen leistet gewohnheitsrechtlich die Körperschaft als solche — und geniessen demgemäss auch das Recht[1]) der Mitwirkung bei der Selbstverwaltung der Hofmark durch zwei Delegierte der Körperschaft[2]).

[1]) Eine Schmälerung des Rechtes wurde 1788 durch den Bürgermeister versucht, jedoch durch fürstliches Hofrathsdecret scharf getadelt; Hänle l. c. S. 165.

[2]) Es mag hier, da dieses Verhältnis einer Judenschaft zur po-

Im Einzelnen sind die im Schutz enthaltenen Rechte folgende:

1) Das unentziehbare Recht der Begründung und Aufhebung des Wohnsitzes ohne Beschränkung auf bestimmte Strassen „mit allen Weibern und Kindern, Wittiben, Präceptoren, Knechten und Mägden und anderem Gesind, deren sie zu ihren notwendigen Haushaltung- und Handlungen bedürftig".
2) Das Recht der freien Religionsausübung, das sich äussert
   a) in Freiheit des Bekenntnisses und der religiösen Uebung, sowie zur Vermeidung einer Störung hierin:
      α) in Freiheit von Quartierlast und von Verpflichtung zu Naturalverpflegung, „bey ereigneten Durchzügen und Einquartierungen" am „Sabbat und anderen Feyertägen",
      β) in Verschonung „mit Vorständen beym Amt"[1]) und
      γ) in der Befreiung von „Verstehung[2]) deren Wachten", insbesondere der „Nachtwachten" an solchen Tagen,
   b) darin, dass das Individium
      α) materiell nach jüdischem Civilrecht lebt,
      β) formell Rechtsschutz „in Sachen Jud gegen Jud", durch alle (!) Instanzen vor jüdischen Gerichten und nach rituellem Verfahren sucht.

---

litischen Ortsgemeinde wohl einzig dasteht, der Wortlaut von XXIX folgen: „Vors neun & zwanzigste, weilen von undenklicher Zeit hero & in verwichenen Jahren (was die Kirchen betrifft, ausgeschlossen) jederzeit, wann eine Gemeinde zu Fürth sich versammelt, zwey Jüdische Deputierte dazu berufen & alles was deliberiret & in Betrachtung genommen deren Gutachten beizulegen & von ihnen gegeben & dabei manuteniret werden, damit die Judenschafft, welche mit denenselben concurriren & ihre Anlage behörig zahlen (zumahlen mit der Christen-Gemeind das Gemeindtrecht & andere Nutzung zugleich haben) auch wissen möchten, was zum gemeinen Nutzen & Guten geschehe & keiner Seits übles Nachdenken oder eine Laesion zu besorgen seye." Erwähnt sei ferner, dass nach der Gemeindeordnung von 1652 bis dorthin Juden sogar Mitglieder des Bürgermeistercollegiums werden konnten; die Domprobstei „erliess es" ihnen, wofür sie 2 fl. zu der Gemeindesteuer zu zahlen hatten", Hänle l. c. S. 65. Darnach scheint die Bürde des Amtes in jenen unruhigen Zeiten grösser gewesen zu sein als die Würde. Hiernach ist auch die Auffassung Brann's, „Eine Sammlung Fürther Grabschriften [im „Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann" Breslau, 1900], S. 388 richtig zu stellen.

[1]) Lies so anstatt des „verstanden beym Cont" bei Würfel. Diese Anerkennung der Feiertage bewirkte wohl auch Unterbrechung der Fristenläufe und hatte die entsprechenden privatrechtlichen Folgen.

[2]) Lies so anstatt „Versetzung der Wachten" bei Würfel.

3) Anspruch auf Rechtsschutz gegenüber Nichtjuden, Rechtshilfe und diplomatische Vermittelung durch die dompröbstischen Behörden.
4) Das Recht des Genusses[1]) des Almendgutes und der sonstigen „Nutzungen" der freien Hofmark Fürth.
5) Unter Exemtion von Zunft und Innung das Recht freier Ausübung gewisser Gewerbe innerhalb der Judenschaft für deren Zwecke und Bedürfnisse, welche durch Befolgung ritueller Vorschriften entstehen:
   a) Freie Ausübung des Gewerbebetriebes zwecks Herstellung und Vertrieb von Gebrauchs-, Nahrungs- und Genussmitteln, sowie zwecks Beherbergung und Bewirtung von Glaubensgenossen.
   b) Freie Ausübung des Musikantengewerbes.
   c) Ausübung des Gewerbes als Schneider innerhalb der zugelassenen Anzahl (gemäss XXVII: 2—3 Meister).
   d) Ausübung des Barbiergewerbes nach Concessionsertheilung.
   e) Recht zur Anfertigung von Särgen.
   f) Gewohnheitsrechtlich tritt noch hinzu das Recht zu gewerbsmässiger Thätigkeit in der Gesundheitspflege und im Heilwesen.
6) Vorzugsweise in privatrechtlicher Hinsicht äussert sich der Schutz:
   a) in dem Rechte zum Abschlusse kaufmännischer Geschäfte „in- und ausserhalb Fürths",
   b) dem Rechte höheren Zinsgenusses,
   c) dem Rechte zum Erwerb auch liegenden Gutes ohne Beschränkung der Zahl, dem Umfang und der Lage nach.

   Die Schutzverwandtschaft begründet endlich:
7) Für den Schutzverwandten den Rechtsanspruch auf Verleihung des selbständigen Schutzes an seine sämtlichen[2])

[1]) „Es wird Ihnen (den Schutzverwandten) vors Fünfte nicht weniger zugelassen . . . . Wuhn-Weydt und andere ihre Güter nach Proportion eines jeden habenden Gemein-Rechts zu nutzen und sich deren wie andere Innewohner in allen Stücken ohne Hinderung Männigliches bestens zu gebrauchen". — Wuhn (wunn) ist Wiesenland oder durch Sichel und Sense zu gewinnendes oder abzuweidendes Gras (s. Schmeller. Bayrisches Wörterbuch, 1877, II, S. 933 ff.) — Hiernach ist Brann a. a. O. zu berichtigen. — Würfel hat statt „Wuhn" Wucher gedruckt, obwohl jenes Wort in den Originalen gut lesbar ist.

[2]) Bei Verheirathung von Töchtern steht dieser Rechtsanspruch deren Bräutigam zu.

Kinder bei deren Verheirathung nach Erfüllung der gesetzlichen Bedingungen.

Diesen Rechten stehen als Pflichten gegenüber:

1) Die allgemeine Unterthanenpflicht,
2) die Pflicht zur Theilnahme an den Lasten der „Christengemeind“,
3) die Pflicht zur jährlichen Zahlung des Schutzgeldes und zur Lösung eines „Particularschutzbriefes alle 3 Jahre“[1]).

II. Subject des Schutzes.

Schutzherr der g. J. z. F. u. i. d. A. als Körperschaft ist der Domprobst. Die Satzungen benennen ihn nie, sondern sprechen überall nur von der „Herrschaft, deren Glanz sich erhöhen möge“. Ihm unterstehen — das ist sicher — die Individuen, welche bezw. deren Voreltern in der Zeit, in welcher der Körperschaft das Recht der Verleihung des Schutzes noch nicht übertragen war, von der Domprobstei, oder in der späteren Zeit von der Körperschaft aufgenommen waren und auf dompröbstischem Gebiete wohnten. Zweifelhaft in Ansehung des Subjectes des Schutzes ist die Stellung derjenigen Juden, die auf Ansbacher Gebiet wohnen oder welche bezw. deren Voreltern in der Zeit vor dem Reglement von Seiten Ansbachs beschützt wurden, umsomehr, als bald nach Erlass des Reglements Ansbach wieder seine „voigteilichten Rechte“ zur Geltung zu bringen suchte. Die Satzungen schweigen vollständig, was sich daraus erklärt, dass sie nur Abgaben erwähnen, welche durch die Kassen der Judenschaft laufen, und Verhältnisse nur, insoweit die Thätigkeit eines der Körperschaftsorgane dadurch beeinflusst wird. Auch das Reglement gibt keinen Aufschluss, da es zu einer Zeit erging, in der die Fürther Juden unter Ansbachischem Schutze „herübergewiesen“ waren. Es ist aber mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass der Domprobst als Schutzherr der Körperschaft deren sämtlichen Angehörigen seinen Arm lieh, gleichviel in wessen Gebiete sie wohnten, und wer sie bezw. ihre Vorfahren in seinen Schutz aufgenommen hatte.

---

[1]) Die Lösung der Particularschutzbriefe war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ausser Uebung gekommen, soweit es sich um von Seite der Domprobstei aufgenommene und beschützte Juden handelte, und wurde erst 1809 von der bayrischen Regierung wieder eingeführt (Bemerkung im Matrikelbuche etc.)

Nach Würfel[1]) zahlten die „wenigen“ von Ansbach beschützten Juden „ihr Schuzgeld mit 10 fl. 30 kr. nach dem Hochfürstlich-Anspachischen Oberamt Cadolzburg“; zu seiner Zeit „müssen alle dompröbstliche Geleit-Juden auch jährlich etwas weniges für den Anspachischen Schutz bezahlen“. Augenscheinlich lag die Sache so, dass die gewöhnlichen Steuern und Lasten jedes Individuum an den Fürsten zahlte, auf dessen Gebiet seine Niederlassung jeweilig sich befand. Das Schutzgeld von $10^1/_2$ fl. für jede Haushaltung an den Markgrafen mussten diejenigen Schutzverwandten zahlen, welche bezw. deren Voreltern von ihm aufgenommen waren, ohne Rücksicht darauf, auf wessen Gebiet sie wohnten; diese Schutzverwandten waren von der Beitragspflicht zum dompröbstischen Schutzgeldpauschale frei. Alle anderen Schutzverwandten galten als der Domprobstei schutzgeldpflichtig, auch wieder ohne Rücksicht darauf, auf wessen Territorium sich ihre Niederlassung befand; die kleine Abgabe, die sie an das „Hochfürstlich-Anspachische Oberamt Cadolzburg“ entrichteten, dürfte nur eine Folge des Bamberg-Ansbachischen Processes gewesen und von den dompröbstischen Juden hauptsächlich zu dem Zweck übernommen worden sein, um angesichts aller Eventualitäten im Ausgange jenes Processes die markgräfliche Regierung bei guter Laune zu erhalten.

Dieser Zustand kann nach modernen Begriffen als besonders einfach und durchsichtig nicht bezeichnet werden. Er war allem Anscheine nach daraus entstanden, dass sowohl der Domprobst, als der Markgraf unbestritten über gewisse Teile der Hofmark die Territorialhoheit auszuüben hatten, während jeder von beiden unter Widerspruch des Anderen die vogteilichen Rechte auch über das Gebiet des Anderen beanspruchte.

III. Erwerb und Verlust der Schutzverwandtschaft.

Während in früherer Zeit die Gewährung des Schutzes im guten Willen des Schutzherrn (des Domprobstes bezw. Markgrafen) lag, und die Höhe der Aufnahme-, wie der jährlichen Anerkennungsgebühr, des Schutzgeldes im gewöhnlichen Sinne, von der Willkür des Schutzherrn abhing — ein Zustand, wie er in Deutschland allgemein bestand — tritt uns im Reglement eine Ordnung dieser Dinge entgegen, welche unter Fixierung jener Gebühren bezw. einer Pauschal-

[1]) Wurfel l. c. S. 23, § 7.

summe hiefür sogar einen Rechtsanspruch auf Verleihung des Schutzes schuf und diese der Körperschaft selbst übertrug.

1) Erwerb[1]) des Schutzes und seine Arten.

Es sind zu unterscheiden:

a) Der selbständige, ohne Rechtsanspruch erworbene (originäre) Schutz.

Ihn hat zu erwerben „ein jeder frembde Jud, der sich fürohin daselbsten (d. i. in Fürth u. i. d. A.) Häusslich einzukaufen und da zu wohnen begehret", der sich m. a. W. hier dauernd niederlassen will.

Er wird erworben

α) entgeltlich. Die Bedingungen für den Erwerb sind:

αα) Nachweis, dass dem Abzuge des Bewerbers von Seite seiner bisherigen Judencorporation kein Hinderniss im Wege steht, „mit glaubwürdigen Herrschaftlichen und Jüdischen Attestaten".

ββ) Nachweis des „Wohlverhaltens"[2]).

γγ) Nachweis eines bestimmten Vermögens.

δδ) Bezahlung einer Aufnahmegebühr. Diese besteht in der Summe der in den letzten 10 Jahren von Personen seines Vermögens erhobenen Steuern.

εε) Falls der Bewerber früher bei einem Angehörigen der Körperschaft in Stellung war, dessen Zustimmung.

β) Unentgeltlich wird der Schutz erworben durch Anstellung im Körperschaftsdienste. Diese Art der Schutzverwandtschaft begründet einerseits regelmässig keinen Rechtsanspruch auf Verleihung des selbständigen Schutzes an die Kinder bei deren Verheirathung, dagegen andererseits auch keine Pflicht zur Entrichtung des Schutzgeldes. Wird der Brödling Hausbesitzer, so erwirbt er ipso jure den vollinhaltlichen Schutz mit allen Rechten und Pflichten.

---

[1]) Es ist hier zu bemerken, dass nach jüdischem Gewohnheitsrechte Schutzverwandte nur verheirathete Personen sein können.

[2]) Des „Wohlverhaltens" müssen auch die Vorfahren des Bewerbers insoferne sich befleissigt haben, dass sie nicht versucht haben, gegen den Willen der Körperschaft sich unmittelbar bei einem Schutzherrn die Schutzverwandtschaft zu verschaffen, ferner dass sie nicht Abzugsgelder (s. unten 3 a) oder die Gebühr unter 3 a α der Körperschaft schuldig geblieben sind. Ein solcher Mangel eines Bewerbers kann nur dadurch geheilt werden, dass dieser alle Kosten ersetzt, welche jener Versuch der Körperschaft verursacht hat, bezw. die Rückstände nachzahlt.

b) Der selbständige, abgeleitete Schutz.

Auf seine Verleihung besteht ein Rechtsanspruch. Ihn erwirbt mit der Verheirathung der Ehemann, wenn entweder er oder seine Frau (natürlich auch wenn beide) Kinder eines Schutzverwandten sind, bei Erfüllung der gesetzlichen Bedingungen:

α) Nachweis guten Leumundes und ehelicher Abstammung der Brautleute, sowie festen Wohnsitzes der Eltern eines von auswärts stammenden Verlobten.

β) Die Brautleute und deren Eltern dürfen nicht mit öffentlichen Leistungen im Rückstande oder Schuldner von Angehörigen der Körperschaft sein.

γ) Nachweis eines bestimmten Vermögens, dessen Betrag nach allen nur möglichen Fällen gesetzlich genau abgestuft ist. Zu erwähnen ist, dass singulärerweise die Brautleute, wenn sie beide Kinder von Schutzverwandten sind und eines der Brautleute das erste Kind ist, das sein Vater ausgibt, keinerlei Vermögen nachzuweisen haben, — die äusserste Consequenz des Grundsatzes, dass Kinder von Schutzverwandten nur $^2/_3$ des Vermögens nachzuweisen haben, welches Bedingung der Aufnahme für Brautleute ist, von denen nur Ein Teil von Schutzverwandten abstammt.

δ) Falls der Bewerber früher bei einem Angehörigen der Körperschaft in Stellung war, dessen Zustimmung.

ε) Eine eigentliche Aufnahmegebühr ist nicht zu entrichten; da aber der Erwerb dieses selbständigen Schutzes mit der erstmaligen Verheirathung zusammenfällt, bildet die Verehelichungsgebühr (1% vom Vermögen beider Brautleute) einen Ersatz für die Aufnahmegebühr.

c) Der unselbständige Schutz ist

α) ein erworbener für die Ehefrau,

β) ein ursprünglicher für die Kinder.

Der unselbständige Schutz der Frau wird selbständig bei Auflösung der Ehe durch Tod des Mannes, bei Auflösung der Ehe infolge Ehescheidung nur, wenn der Mann seinen Schutz der Frau abtritt.

Der unselbständige Schutz des Kindes wird zu einem selbständigen durch Verleihung bei der Verheirathung, worauf bei Erfüllung der Bedingungen ein Rechtsanspruch besteht.

2) Verlust des Schutzes.

Der Schutz wird

a) verloren
   α) durch Tod sowie
   β) durch Verzicht bei Abzug; ein Abzugsgeld an den Schutzherrn ist nicht zu entrichten, wohl aber an die Körperschaft[1];

b) vermindert
   α) durch Abzug ohne Verzicht unter jährlicher Entrichtung einer Gebühr (vgl. § 5, II 2.);
   β) zur Strafe (vgl. § 5, II 3 b.)
      αα) bei Geburt eines Brautkindes,
      ββ) bei betrügerischem Erwerb des Schutzes.

Der Schutz unter bα) lebt bei Wiederbegründung des Wohnsitzes innerhalb des räumlichen Wirkungskreises der Körperschaft gegen Entrichtung einer Gebühr in seinem vollen Inhalte wieder auf, und geht andererseits bei dauerndem Rückstande mit der Gebühr völlig verloren.

Der unselbständige Schutz folgt dem selbständigen.

Eine Ausnahme gilt bei Ehescheidung: hier kann nur Ein Ehegatte den Schutz behalten, entweder der Mann, wodurch die Frau ihren unselbständigen verliert, oder diese, in welchem Fall ihr unselbständiger Schutz selbständig wird; der Ehegatte, der seines Schutzes verlustig geht, verliert dadurch das Recht des Aufenthaltes innerhalb des räumlichen Wirkungskreises der Körperschaft. (Schluss folgt).

Materialien zu einer Biographie Wolf Heidenheims.

Von **Louis Lewin.**

II.[2]).

„Heidenheim starb in zerrütteten Vermögensverhältnissen“[3]). Schuld daran trugen zum Theil diejenigen, welche

[1]) Dasselbe bestand bis 1786 (A 85, C 158) aus der Summe der innerhalb der nachfolgenden 2, seit 1786 drei [D 161] Jahre von Personen mit gleichem Vermögen, wie der Wegziehende, zu entrichtenden Abgaben. Für die Leistung derselben musste durch Bürgschaftsübernahme seitens eines Schutzverwandten oder durch Pfandbestellung Sicherheit geboten werden.

[2]) S. Monatsschrift, Jahrg. 1900, S. 127 ff.

[3]) Baer in der allgem. deutschen Biographie XI, 301.

die Früchte seiner mühevollen und kostspieligen Arbeit[1]) unrechtmässigerweise sich aneigneten. Des ersten Plagiatversuches am Heidenheimschen Machsor ist bereits Erwähnung geschehen[2]). 1807 druckte Anton Schmidt in Wien es nach; sein Machwerk wurde von dem Frankfurter Rabbiner Zebi Hirsch Horowitz und dem Hannauer Rabbiner Mose Tobia Sondheimer in den Bann gethan und kundgegeben, dass das ältere Interdict noch in Kraft sei. Trotzdem veranstaltete er in den folgenden Jahrzehnten noch drei Nachdrucke und berief sich darauf, dass dies mit Genehmigung von Baruch Baschwitz[3]), dem früheren Gesellschafter Heidenheims, geschehen sei. Selbst wenn Schmidts Angaben auf Wahrheit beruht haben sollten, hatte Baschwitz kein Recht dazu[4]).

Ein ebenso gesetzwidriger Abdruck des Heidenheimschen Machsors ist die Ausgabe, die zum Theil in Dyhernfurth 1822 und zum Theil in Lissa 1824 ausgegeben wurde.

Das Wiener Machsor (polnischer Ritus), das im Verlage von Schmidt und J. J. Busch 1841 und 1845 in fünfter Auflage erschien, hat ehrlicherweise auf dem Titelblatte der ersten zwei Bände den Vermerk, dass die Uebersetzung von Heidenheim stamme, in Band III bis V aber heisst es: „Mit neuer deutscher Uebersetzung von Mendel ברי Stern". Diese Uebersetzung ist zu grossen Theilen ein Plagiat aus Heidenheim, vgl. z. B.:

Ausg.	Wien	III,	118 a ff.	mit	Heidenh.	שית	2. Aufl.	S. 71 ff.
„	„	„	25 b ff.	„	„	סוכות	II	„ 56 a ff.
„	„	„	31 b	„	„	„	I, 21 a	(3. Aufl.)
„	„	„	38 a	„	„	„	25	
„	„	„	41 b ff.	„	„	„	27 ff.	
„	„	IV,	31 a	„	„	פסח	I 23	
„	„	V,	25 b ff.	„	„	שבועות	2 a ff.	(1. Aufl.)

Diejenigen Stellen, die Heidenheim unübersetzt lässt, erfahren bei Stern zumeist dasselbe Schicksal, z. B.

---

[1]) Catal. Michael, Anh. S. 318, 323, 325—327, 335, 338, 340, Michael, Or ha-Chajjim, S. 447.

[2]) Monatsschr. das. S. 133.

[3]) Ueber ihn und seine Familie s. noch die Approbation zum Machsor Rödelh. des Rotterdamer Rabbiners und desjenigen zu Frankfurt an d. Oder, Naftali Hirsch Katzenellenbogen, sowie Steinschneider, Zeitschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschl. III 270, V 162 und Pent. תורת ד' תמימה Frkft. a. O. 1761 ff. III Ende.

[4]) Machsor כל נדרי Vorw., סוכות Ende der 3. Aufl.

סוכות I Heidenh. (3. Aufl.) 26 ff. und Stern S. 40 ff.
" " " 32 a " " 47 a
" " " 68 ff. " " 43 a ff.
פסח I " " 24 a ff. " IV 32 a ff.

Ebenso hat die Machsorübersetzung von Fürstenthal und Cunow (Ausg. Krotoschin; mir lag die neunte Auflage vor) Wendungen und ganze Sätze der Heidenheimschen Uebersetzung entnommen, vergleiche z. B. מעריב für den ersten Tag des Hüttenfestes, תשורת שי für den zweiten Tag dieses Festes, das מל-Gebet vom ersten Tage des Pessachfestes, מעריב zum siebenten Tage desselben Festes, Heidenh. S. 8 ff. (3. Aufl.) und Krotoschin S. 247 ff. sowie das Stück אין קצבה im Mussaph-Gebet des Neujahrsfestes[1]).

Die Versündigung der Plagiatoren gegen Heidenheim war eine um so grössere, als er auf den Verkauf seiner Machsorim gradezu angewiesen war. Dies ist auch der Grund, weshalb die späteren Ausgaben nicht in einheitlichen Auflagen vollständig erschienen sind sondern immer nur je nach Bedarf ein einzelner Band, wobei Heidenheim nicht müde wurde, den Commentar und die Uebersetzung zu ergänzen und zu vervollkommnen[2]) und die äussere Ausstattung zu verbessern.

Dem gleichen Schicksale wie das Machsor verfiel auch das ס' מאמר השכל des R. Elieser b. Nathan (über die 613 Gebote), das Heidenheim in der seltenen Cremoneser Ausgabe (1557) mit vieler Mühe erwarb, und dessen schwierigen, verderbten Text mit grossem Fleisse bearbeitete. Die Vollendung der Arbeit übertrug er seinem Freunde, dem gelehrten Jacob Naumburg[3]), und sie erschien 1804 mit der Approbation des Frankfurter Rabbiners Pinchas Horwitz. Elf Jahre später druckte Schmidt das Werk ab, und seine Unverfrorenheit ging so weit, dass er es als einen Neudruck der Ausgabe Cremona ausgab, die Vorrede Heidenheims mitabdruckte und es mit der bekannten Titelvignette der Rödelheimer Ausgaben schmückte. Um die Täuschung der Leser auf die Spitze zu treiben, fehlte nur noch, dass er auch den Namenszug Heidenheims wiedergab, mit dem jener seine Drucke vor Nachahmung schützen zu können glaubte[4]).

[1]) 1837 wurde in Krotoschin unter dem Titel קול בכי die von Heidenh. besorgte Gebetordnung für den 9. Ab nachgedruckt.
[2]) Rosenthal, Anh. zum Roestschen Katalog Nr. 1808.
[3]) Vorr. das., vgl. Machsor שבועות II, מעריב S. 67 a.
[4]) Jüd. Typographie bei Ersch und Gruber II 28, S. 81.

Ueber die von J. Berlin verbesserte und vermehrte Ausgabe des Heidenheimschen Machsors (Hannover 1837) veröffentlichte Lipman Hirsch Loewenstein das Schriftchen זכרון לבני ישראל, Denkschrift an die Herren Rabbinen und Freunde der hebräischen Litteratur[1]). Heidenheims Abhandlung הפיוטים והפייטנים wurde in den Machsorausgaben Slawita und Lemberg (1836—37)[2]), seine Uebersetzung der Pessachhaggada (Rödelh. 1822) in Wien 1840 und Sulzbach 1842 nachgedruckt.

Der genannte Jacob (b. Baruch) Naumburg war auch ein fleissiger Mitarbeiter Heidenheims am Machsorkommentare[3]). Er war eine Reihe von Jahren an denselben Orten ansässig wie Heidenheim, stammte aus Fürth, war kurz vor 1784 in Frankfurt a. Main und 1790 in Offenbach[4]). Er ist Verfasser des נחלת יעקב, eines Commentars zu mehreren der kleinen Talmudtraktate (Fürth 1793 und in der grossen Wilnaer Talmudausgabe) und handschriftlicher Novellen zum Pentateuch und Midrasch sowie Predigten, die im Besitze H. J. Michaels waren[5]). Seinen נחלת יעקב hat Heidenheim mit handschriftlichen Randbemerkungen versehen[6]).

Andere bisher nicht genannte waren ebenfalls Mitarbeiter am Machsor. Sein Freund בב"א, d. i. Baer Adler, Rabbinatsassessor in Frankfurt a. Main, älterer Bruder des Londoner Oberrabbiners Dr. Nathan Adler, später Mitglied des Sanhedrin in Paris[7]), ist der Uebersetzer mehrerer poetanischer Stücke für den Versöhnungstag[8]). Er hat auch Zusätze zum לשון זהב seines Schwagers, des Londoner Rabbiners R. Tewle Schiff, verfasst (Responsen und Novellen zur Mischna, Offenbach 1823)[9]). Noach Chajjim Zebi Berlin, Rabbiner in Mainz und Hamburg, Lehrer Heidenheims[10]),

---

[1]) Roest, Catal. S. 746.

[2]) Rosenthal, Anh. das. Nr. 912 und 1232.

[3]) S. סדר העבודה, מעריב שמיני עצרת (deutscher Ritus), ראש השנה I 43b, 44b, II 31b, מוסף ר"ה I 73b, 74b, פסח I 92a (poln. Ritus). שחרית יוה"כ 31a, שבועות 55b.

[4]) S. die Vorreden zu seinem נחלת יעקב.

[5]) Catal. Michael, Handschriften Nr. 269—271; vgl. Anhang das. S. 335.

[6]) Catal. Lehren Nr. 1767.

[7]) Mittheilung des Herrn Dr. Berliner.

[8]) מוסף S. 9.

[9]) Horovitz, Frankfurter Rabbiner IV 19, 22, Anm. 1, 74, Anm. 2.

[10]) S. den Briefwechsel am Ende.

Verfasser des מעין חכמה (über die 613 Gebote, Rödelh. 1804) hat das Machsor mitapprobirt und einen Piut erklärt[1]). Der „verehrungswürdige“ und „mehrmals erwähnte Freund“, der mehrere Stücke übersetzt hat, ist der bereits erwähnte Wolf Breidenbach[2]). Mit den Beiträgen dieser Freunde begnügte er sich oft nicht und fügte seine Erklärung hinzu. Anregung zur Herausgabe des Gebetbuches שפה ברורה gab ihm sein Freund אהרן א"ב (Auerbach ?) aus Kassel[3]).

Die Verbindung Heidenheims mit M. Creizenach in Frankfurt a. Main, wurde ihm von mancher Seite sehr verübelt. Während er noch 1823 betonte, dass niemand im ממטבע שטבעו חכמים ז"ל סידור שפה ברורה „eine Veränderung finden wird“[4]), hatte er 1831 in der Gebetbuch-Ausgabe סידור לבני ישראל, welche die Uebersetzung zum ersten Male in deutschen Lettern hatte, manches Stück weggelassen z. B. יהי רצון, אב הרחמים nach קריאת התורה für Montag und Donnerstag und eine grössere Vorrede Creizenachs über die israelitischen Gebete aufgenommen. Dem Unwillen darüber giebt ein Zeitgenosse folgenden Ausdruck:

ובזה נתן (רוויה) לעת זקנותו יד לפושעים, אשר באו אחרי כן והוסיפו סרה ועליו אמרו „יוחנן כהן גדול“ וכו', ולא לחנם הלך זרזיר אל עורב, כי עם פושעים נמנה והדפים הקדמה גדולה בלשון אשכנז מן החכם מ' קרייצנאך, ואף כי פשט בה את רגלו לאמר, ראה כי טהור אנכי, בכל זאת פינול הוא לא ירצה בעיני הישרים והתמימים[5]).

Wenn in dem Berichte über Heidenheims Beerdigung nichts über eine Betheiligung des Rabbinats und des altjüdischen Gelehrtenkreises in Frankfurt a. Main verlautet, so mag die Ursache wohl nicht mit Unrecht hierin gesucht werden können. Seine alten Frankfurter Freunde waren ihm meist im Tode vorangegangen[6]).

Weit umfangreicher als die litterarische Unterstützung seitens dieser Freunde waren die Beiträge, die Heidenheim

---

[1]) פסח I 71b ff.

[2]) ראש השנה II 11a f., פסח siebenter Tag S. 47, סליחות zu כל, שחרית יו"כ, נדרי S. 28. Vorr. zu שבועות.

[3]) Einl. das. 8. Aufl. (ohne Uebersetzung).

[4]) Vorbericht das.

[5]) Rosenthal a. a. O. Nr. 1439.

[6]) Ueber Jacob Schames, vgl. noch Kaufmann, Samson Wertheimer S. 73, Loewenstein, Nathanael Weil S. 73, Vorrede zum סדרי טהרה und Aron Fuld, בית אהרן S. III, Anm. 8.

zu den Werken anderer beisteuerte. Die Sammlung der Namen von 81 liturgischen Dichtern, die er in der Abhandlung המיומים והמיימנים begonnen, und von 40 mit etwa 288 Selichoth in einem handschriftlichen Verzeichnisse[1]) bildete den Grundstock und mit den Anlass zu denjenigen Luzzatto's[2]) und Zunz'[3]). Manche Auskunft für sein bibliographisches und litterarhistorisches Wörterbuch (Or ha-Chajjim) holte sich H. J. Michael von Heidenheim, teils in brieflichem Verkehr, der mindestens anderthalb Jahrzehnte bis kurz vor Heidenheims Tod dauerte, teils aus Heidenheims Nachlass, von dem er vieles erwarb[4]). Des Gerson b. Salomo שער השמים (Naturwissensch., Rödelheim 1801) versah er mit einer Erklärung der darin vorkommenden Fremdwörter, des Mose b. Schemtob Aben Chabib דרכי נועם ומרפא לשון (Grammat. und Metrik, Rödelh. 1806) mit Zusätzen, die ein Bibliograph תוספות נאותות nennt[5]). Die Ausgabe Karlsruhe (1827) der kleinen Propheten stattete er mit Uebersetzung und Commentar zu Jona, Habakuk, Cap. 3 und Secharja, Cap. 14 aus. Als Isaak b. Simon בית לוי aus einem italienischen Manuskript Abravanels שמים חדשים (über Maimuni's Ansichten im Moreh über die Schöpfung, Rödelh. 1829) herausgab, fügte Heidenheim ein Responsum Abravanels über dessen eigene Werke an Saul ha-Cohen hinzu. Die סליחות-Ausgabe (Rödelh. 1833 ff.), die nach seinem Tode mit Uebersetzung und Commentar von Schalom Cohen erschien, war von Heidenheim nach Handschriften verbessert und mit einem Zusatz-Commentare bereichert worden. Eine Handschrift Heidenheims verwerthete der genannte Loewenstein bei der Mischleausgabe Frankfurt a. M. 1838, wo vieles aus seinen unedirten massoretischen Bemerkungen abgedruckt ist. Den Hai ben Mekiz (allegorische Epistel) des Abraham ibn Esra gab Beer Goldberg mit Berichtigungen und Erklärungen Heidenheims in dem Sammelwerke חמש מגילות (Berlin 1845) heraus. Der von Loewenstein besorgte Pentateuch (Rödelh. 1848), der ganz das Gepräge Heidenheims trägt, sowie Salomo Urbino's אהל מועד (Synonyme, Wien 1881) mit einer Abhandlung von

---

[1]) Zunz, Literaturgesch., Vorr. S. IV und V.
[2]) Luzzattos hebr. Briefe S. 1004 und 1173.
[3]) Literaturgesch. das.
[4]) Or ha-Chajim S. 45, 54, 117, 122 f., 312; vgl. Zunz, Katal. Michael, Vorw. S. V.
[5]) Rosenthal a. a. O. Nr. 432; über das Folgende das. s. v. v.

Dukes und Commentar von Jona Willheimer haben Anmerkungen von Heidenheim. Zu seinem תורת אמת (poetische Accente, Rödelh. 1853) hat Baer mit grossem Nutzen die handschriftlichen Lesarten Heidenheims, die am Rande seines Bibelexemplars (später im Besitze Lehrbergers) verzeichnet waren, verwendet[1]). Die späteren Ausgaben der Rödelheimer Gebetbücher haben in der Uebersetzung vielfach wörtliche Entlehnungen aus der Heidenheimschen. Mit Empfehlungsschreiben sind von Heidenheim versehen Beer Frenk's מגלת אנמיוכם (Wien 1822) und מחנה לוי (Erläuterung der Zehngebote aus Talmud und Midrasch, Prag 1827). Anderer zusätzlicher Arbeiten ist bereits gedacht worden, auch solcher die bisher ungedruckt geblieben sind[2]).

Von sonstigen Arbeiten verdienen noch die folgenden Erwähnung. Die Abhandlung über die Zahl der Psalmen in Talmud und Midrasch und die Namen der poetischen Accente in der 1825 erschienenen Psalmenausgabe[3]) ist „von besonderer Wichtigkeit“[4]) und אמת כולו אין בו דופי[5]). Eine andere ohne diese Einleitung ist mit der Mendelsohnschen Uebersetzung versehen; von dem „grossen Meister“ wich er nur da ab, wo er sich überzeugt hatte, „dass selbst dieser grosse Mann den wahren Sinn des heiligen Sängers nicht richtig aufgefasst hat“[6]). Selbständig und in bewusstem Gegensatze zu der damals viel benutzten Gebetübersetzung Isaak Euchels und anderer ist seine Uebersetzung in den Gebetbüchern שמה ברורה und סדר התפלה[7]). Letzteres — von doppelt so grossem Umfange als ersteres — hat auch für den sogenannten sechsten Abschnitt der Sprüche der Väter Uebersetzung und hebräischen Commentar, die viel Lob gefunden haben. Die Sprüche der Väter sind auch in besonderer Ausgabe erschienen[8]). Einen Epilog zum Machsor bildet eine kleine aber instructive Abhandlung über מחזור, מיום

[1]) תורת אמת Vorr. letzte Anm.

[2]) S. diese Materialien I S. 134, Anm. 1, 137, Anm. 4 und 5.

[3]) In der Vorr. ist Aron b. Aschers שער על המעמים aus der Bibel von 1517 wegen seiner Seltenheit abgedruckt.

[4]) Allg. deutsche Biogr. a. a. O.

[5]) Baer תורת אמת Vorr., Anm. 1.

[6]) In seinen Anmerkengen zum מלות ההגיון wendet er sich mitunter gegen M.'s Commentar zu demselben Werke, s. Catal. Lehren Nr. 4195.

[7]) Vorbericht zum שמה ברורה; ausser den genannten gab H. noch ein fünftes Gebetbuch ס' רנה ותפלה (1826. 16°) heraus.

[8]) Rosenthal Nr. 1439 und 1309.

קרובות, סליחות und dergl.[1]), zum Pentateuch מודע לבינה eine solche über יש אם למקרא ולמסורת.

Zwei weitere[2]) hebräische poetische Versuche Heidenheims zeigen, dass auf diesem Gebiete seine Stärke nicht liege. Die Sprache ist zwar klassisch die Gedanken aber ganz reflectirend. Der eine behandelt die bekannte Erzählung vom Blinden und Lahmen[3]), der andere die Stufen der menschlichen Lebensalter[4]).

Heidenheim wird die Autorschaft des מעשה תעתועים vielfach zugesprochen. Ausser dem bereits gedachten persönlichen Momente[5]) spricht dagegen, dass er R. Nathan Adler's Schüler gewesen ist und durch die fleissige Benutzung seiner Bücherschätze zu weiterer Dankbarkeit sich verpflichtet fühlen musste[6]), dass die Sprache des Buches ein Gemisch von Hebräisch und Aramäisch ist, das Heidenheim perhorrescirt, sowie dass am Schlusse des Büchleins die Predigtmanier jener Zeit (דרש) zum Ausdruck kommt, die Heidenheim fremd ist. Der Einwand, dass die Sprache absichtlich keine reine hebräische sei, weil das Publikum jener Zeit diese weniger gut verstand[7]), erscheint hinfällig, weil Heidenheim von dieser Rücksicht sich nie leiten liess. Ein Bibliograph, der Heidenheim für den Verfasser hält, erzählt, er habe gehört, dass die Frankfurter Freunde R. Nathan Adlers den Autor gezwungen hätten, die Exemplare einzuziehen, daher sie selten seien, und dass die Angabe des Druckortes שימסכיו deshalb gewählt worden sei, weil er der Wohnort des berüchtigten Frank gewesen sei; thatsächlich sei Offenbach der Druckort[8]).

Handschriftlich hat Heidenheim folgende selbständigen Werke hinterlassen. 1) שרשי נחי העין והכפולים, die Verba ע"ו und ע"ע nach ihrem Gebrauche und ihren Anwendungen, in alfabetischer Ordnung. 2) מאמר על התנועות והטלכים, über Vocale und Hauptaccente. 3) Deutsche Uebersetzung und (deutscher) Commentar zu Maimonides' מלות ההגיון. 4) משפטי

---

[1]) Einl. zu שבועות.
[2]) Vgl. diese Materialien I S. 131 und 136.
[3]) Meassef תקמ"ח S. 225.
[4]) שפה ברורה Auf.
[5]) Diese Materialien I. S. 128.
[6]) Allgem. deutsche Biogr. a. a. O.
[7]) S. im Meassef תקי"ן I 28 ff. die Besprechung des מ"ת.
[8]) Rosenthal Nr. 1212.

המעמים zweiter Theil über die Accente der Bücher אמ"ת. 5) Wie Nr. 3 in deutschen Lettern ohne Commentar. 6) לשונות רש"י בדקדוק הלשון, Raschi's grammatische Terminologie in alfabetischer Ordnung. 7) הגהות ותוספות לפירוש רש"י von Samuel bis Micha. 8) שמות העצמים, Concordanz der biblischen Eigennamen mit Angabe aller Stellen und ihrer Massora und anderen Anmerkungen. 9) Uebersetzung der zehn ersten Capitel der Sprüche in Jamben. 10) הצעה ללוח הפעלים והשמות, Entwurf zu einer Conjugations- und Declinationstabelle sowie Abhandlungen über Syntax, Logik und Masora. 11) Anmerkungen und Uebersetzung zu einigen Capiteln des Buches Hiob. 12) מלות השמוש של המדקדקים, die grammatischen Kunstausdrücke, alfabetisch geordeet. 13) טוב טעם ודעת וביאור על המטבעות שבתלמוד, Regeln und Glossen zu den poetischen Accenten und Reduction der talmudischen Geldwerthe auf heutiges Geld. 14) רשימה מן התיבות הנמצאות במסורת, massoretische Kunstausdrücke[1]). 15) Hebräischer Commentar zum מלות ההגיון[2]). 16) Commentar zum מכלול David Kimchi's, betitelt ניתוקי המכלל[3]). 17) לוח מלות וענינים בספרי מסורה דקדוק והגיון, Ausdrücke aus Massora, Grammatik und Logik, die in seinen anderen Werken ihre Erklärung gefunden haben[4]). Nr. 1 bis 4 und 17 waren später im Besitze des R. M. de Lima in Amsterdam[5]), 5—7 und 13—14 Michaels in Hamburg[6]), 7 des H. Dr. Berliner in Berlin in einer (nicht vollständigen) Abschrift, deren letzter Theil den Titel trägt התנועות המעמים והנגינות[7]). Handschriftlich sind ausserdem Berichtigungen, Commentirungen und Glossen zu einer grossen Anzahl von Büchern vorhanden, welche die Bodlejana[8]), die Rosenthal'sche Bibliothek[9]), und Herr

[1]) Literaturbl. des Orient 1843, S. 299, Catal. Michael Nr. 83, 178, 308, 380, 776, Zunz, Zur Gesch. und Literatur I 536. Nr. 13 ff. fehlen im Literaturbl. des Orient.

[2]) S. Catal. Lehren Nr. 4195 Ende.

[3]) Machsor ר"ה I 65 b, hdschr. Randbem. im מכלל יופי der Bibliothek des Rabbinerseminars zu Berlin S. 39 a: כבר כתבתי בניתוקי המכלל vgl. unten am Schlusse.

[4]) Catal. Lehren Nr. 4186.

[5]) S. diese Materialien I S. 137.

[6]) S. Anm. 1.

[7]) Ackermann, d. hermeneut. Element der bibl. Accentuation, Berl. 1893 S. 41, Anm. 1.

[8]) Katal. Michael, Drucke Nr. 873, 1079, 1903, 1, 1903, 2 (Anh. S. 335), 2681, 5101, Handschriften Nr. 190, 207 (vgl. Or ha-Chajim S. 447), 229, 339, 358, 368, 438, 455 (Anh. S. 325), 471 (Anh. S. 340), 479, 580 (Anh. S. 338), 735, 761, dazu s. noch Or ha-Chajjim S. 117, 122—123, 207.

[9]) Roest, Katal. Nr. 475, 713, 924, 1035, 1090.

Seligmann S. Bima in Amsterdam[1]) sowie Herr M. Berlin in Plymouth (abschriftl.) besitzen[2]). „Seine Bücher wurden wegen der von seiner Hand beigefügten Bemerkungen und Correkturen sehr geschätzt und sind bei vielen neuen Editionen benutzt worden“[3]).

Die kritische Bearbeitung älterer Handschriften seitens Heidenheims hat zum Theil bereits ihre Würdigung gefunden[4]). Vier Machsorhandschriften hatte er zur Verfügung, von denen mindestens zwei sein Eigenthum waren[5]), die erste, geschrieben vor 1258, aus Köln stammend, die zweite von 1258[6]), die dritte von 1346[7]), die vierte von 1427[8]), sowie eine Handschrift von Raschi's Commentar zur Bibel[9]) und eine solche vom Commentar David Kimchis[10]), zwei Bibelcodices, von denen der eine, aus dem Jahre 1294, seinem Freunde Seligmann Schames gehörte, und eine handschriftliche Massora[11]). Für die Gebete benutzte er einen handschriftlichen סידור v. J. 1338[12]). Dadurch war er in den Stand gesetzt, manchen Piut, der bis dahin ganz oder theilweise unbekannt war, zu veröffentlichen[13]) und manchen alten Autor ans Tageslicht zu ziehen, Jekuthiel b. Jehuda ha-Cohen, den

---

[1]) Mittheil. des H. Dr. Berliner.

[2]) Die Originale im Besitze Eisig Berlins, eines Schwagers Michaels, enthalten Massoretisches und Grammatisches, darunter manches aus Glossen zum עין הקורא, Catal. Michael Nr. 580 (Anh. das. 338) und die unten mitgetheilten brieflichen Bruchstücke.

[3]) Allg. deutsche Biogr. a. a. O.

[4]) Steinschneider, Catal. Michael, Anh. S. 318, 323, 325—326, vgl. noch Michael, Or ha-Chajim S. 447, Geiger, Zeitschr. für jüd. Theologie I 127.

[5]) כל נדרי S. 24a, ר״ה I 41a, 44b.

[6]) ר׳ אמנון s. v. הפיוטים והפייטנים.

[7]) ר״ה II 83a.

[8]) ר׳ מנחם ביר׳ מכיר s. v. הפיוטים והפייטנים.

[9]) פסח 8. Tag S. 114b, Approb. zum Pent. תורת אלהים.

[10]) Hdschr. Note zum מכלל יופי S. 139a; s. unten am Schlusse.

[11]) פסח 7. Tag S. 64, 8. Tag 113a, ר״ה II 42a, 43a, Luzzattos hebr. Briefe S. 1209. Vorr. zu den Psalmen, Approbat. zum Pent. תורת אלהים. Die Bibliothek des S. ging in den Besitz von Meir Goldschmidt in Frankfurt über und ist diejenige, die Baer תורת אמת Vorr. Ende und Horovitz, Frankf. Rabb. IV 91 erwähnen.

[12]) Landshuth עמודי העבודה S. 161.

[13]) מוסף יו״כ S. 37a, 42a, ש״ץ (deutscher Ritus) S. 90a.

Verfasser des grammatischen עין הקורא[1]), Meier Kalw, den Verfasser des Pentateuchcommentars מנחה חדשה[2]).

Heidenheim war von einer seltenen Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit. Aus Mangel an weiteren wissenschaftlichen Hülfsquellen, welche noch schwebende Zweifel über die poetischen Accente hätten klären können, zögerte er, das längst zum Druck fertige Manuscript[3]) משפטי טעמי אמ"ת herauszugeben, obwohl er in der Vorrede zu den Psalmen (1825) es versprochen hatte und dieser Materie den Fleiss von mehr als 36 Jahren gewidmet hatte! Bereits 1789 hatte er in Gegenwart Salomo Dubnos Kritik an einem einschlägigen Werke, an dem jener mitgearbeitet hatte, geübt, und dieses Werk mit kritischen Glossen und einem Anhange קצת דיני טעמי אמ"ת (handschriftlich) versehen[4]). Dass er zu seinen Commentaren Lateinisches und Griechisches verwerthete, ist bereits gesagt worden; zu demselben Zwecke bediente er sich des Französischen, wie er auch Aristoteles, Plinius, Strabo und Ptolemäus heranzog[5]). Sein umfassendes Wissen baute die mannichfachsten Gebiete an, Religionsphilosophie, Geschichte, Midrasch, Talmud, Exegese, Halacha, lithurgische Poesie, Massora, Gramatik und Gebete.

(Schluss folgt).

---

[1]) Zum Theil im משפטי הטעמים, zum Theil im Pent. מאור עינים und im סדר ימי הפורים; das in letzterem von H. genannte מסורת התיבות והחסרים המלאים ist Handschr. Nr. 479 in Catal. Michael.

[2]) Pent. תורת משה.

[3]) 1820 bereits citirt Machsor מסח I S. 3a.

[4]) Vorr. zur Psalmenausg. 1825, Catal. Lehren Nr. 2856.

[5]) Z. B. מסח 8. Tag, S. 113a, ש"ץ (deutscher Ritus) S. 57a, שבועות S. 48b, שער שמים Rödelheim 1801. Galenus citirt er מפורש S. 23b, Syrisch 67b, Josephus und LXX S. 69b, Philo S. 75a, Grotius S. 70a, Saadia S. 90b.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Studien über die Beschneidung.

Von Dr. med. S. N. Kutna.

(Fortsetzung).

II. Ursprung und Bedeutung der Beschneidung bei den Israeliten.

I.

Indem wir nun versuchen wollen, das Ergebniss unserer bisherigen Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Beschneidung im Allgemeinen, auf den besonderen Fall des Volkes Israel anzuwenden, stellen sich uns verschiedene Hindernisse in den Weg, wodurch es einigermassen begreiflich wird, warum, trotz der umfangreichen Litteratur über dieses Thema, in Bezug auf das Grundprincip dieser vielumstrittenen Institution des Judenthums noch immer grosse Unklarheit herrscht.

Es ist zwar im Laufe der Zeit mancher neue Pfad geebnet, mancher alte Schutthaufen weggeräumt worden, aber während dieser Arbeit wurde auch viel neuer Schutt angehäuft, der die guten alten Wege verrammelt und die Aussicht behindert. Um sich da zurecht zu finden und das Ziel nicht zu verfehlen, gibt es nur ein Mittel: man darf das klare Bibelwort nicht aus den Augen lassen. Denn man mag sagen, was man will; in Bezug auf ein biblisches Gebot entscheidet in letzter Instanz nur das Bibelwort.

Das Erste aber, was jedem von uns auffällt, wenn wir über die Bedeutung und die Entstehungsursachen der Beschneidung beim Volke Israel aus der Bibel uns Klarheit zu verschaffen suchen, ist die ganz exceptionelle Stellung, welche diesem Gebote unter allen anderen Vorschriften von der „schriftlichen Lehre“ sowohl, als auch von der „mündlichen Ueberlieferung“ eingeräumt wird. Und dieser Sonderstellung muss auch vor allem Rechnung getragen werden;

denn sie ist der Massstab ebenso für den Werth, der dieser Institution beigemessen wurde, wie für die Motive ihrer Einführung.

Man hat sich vielfach bemüht, das Beschneidungsgebot als eine hygienische Massregel zu erklären. Diese Annahme hat in der That manches Bestechende für sich.

Von der mosaischen Gesetzgebung liesse sich wohl, ohne dass man einen Anachronismus begeht, voraussetzen, dass sie die B. als ein Gebot der Reinlichkeit aus hygienischen Gründen vorschreibe. Die mosaische Gesetzgebung war ihrer Zeit weit vorangeeilt; sie enthält viele socialhygienische Gesetze, welche die Lebensweise jedes Individuums bis in die kleinste Einzelheit regeln, ihre Vorschriften über Wohnung, Kleidung[1]) und Hautpflege[2]), über Nahrung[3]), Geschlechtsleben[4]) und Isolierung der mit ansteckenden Krankheiten Behafteten[5]), können allesammt als Gebote einer frühzeitig entwickelten Gesundheitslehre angesehen werden, als deren Postulat auch die Circumcision sehr wohl hätte gelten können. Denn die B. ist eine Operation, die bei vielen Krankheiten des männlichen Geschlechtsorganes nicht umgangen werden kann, ja sie ist in manchen Fällen geradezu lebensrettend. Wo diese Krankheiten, deren Hauptursache die verdickte, verlängerte, entzündete und verwachsene Vorhaut ist, häufig anzutreffen sind, wäre also die Circumcision als Praeventiv-Massregel sicherlich am Platze. Wenn wir überdies erwägen, dass der, den Urvölkern längst bekannte Einfluss der B. auf die Hebung der Fruchtbarkeit[6]) von dem mosaischen Gesetz gewiss nicht unterschätzt wurde, so wäre mit diesen beiden zusammengehörigen Motiven der Volkswohlfahrt die Einführung der allgemeinen Beschneidungspflicht beim Volke Israel genügend begründet.

Allein die B. nimmt — wie schon erwähnt — eine Ausnahmsstellung im Judenthume ein; sie ist ein Funda-

---

[1]) Levit. XIV, 34—49. XIII, 47—59.
[2]) Levit. XV, 1—27. XIII, 2—47.
[3]) Levit. XI, 2—47, XVII 10—16, Deut. XII, XIV und an anderen Stellen.
[4]) Levit. XX 10—22, XVIII 6—30.
[5]) Levit. XIII, 45—47, Num. V 1—4.
[6]) Philo (s. oben Seite 359) gibt 4 Gründe für die Beschneidung an, darunter als ersten die Verminderung von Krankheiten, als vierten und wesentlichsten, die Hebung der Fruchtbarkeit.

mentalgebot Israels, die einzige unerlässliche Bedingung, an welche die vollwerthige Mitgliedschaft des „Gottesvolkes" geknüpft ist וכי יגור אתך גר ועשה פסח לד' המול לו כל זכר ואז יקרב לעשתו והיה כאזרח הארץ וכל ערל לא יאכל בו (Exodus XII. 48), und daher kann auch die Ursache der unvergleichlichen Bedeutung dieses Actes unmöglich bloss in Rücksichten der allgemeinen Gesundheitspflege zu suchen sein. Giebt es doch in der „Lehre" noch viele andere Gebote, welche sich auf solche Rücksichten zurückführen lassen, ohne dass ihnen eine Bedeutung beigemessen wird, die an das Beschneidungsgebot hinanreicht.

Dieser Erklärung der B. als eines hygienischen Gesetzes reihen sich mehrere andere an, jedoch lässt sich dreist behaupten, dass keine von ihnen dem Ursprung und der Bedeutung der B. beim jüdischen Volke in ihrem vollen Umfange gerecht wird.

Ob die Beschneidung als eine Reform der, bei den Heiden üblichen Selbstverstümmelungen überhaupt[1]), oder als Milderung der Castration[2]), oder endlich als Reform der Menschenopfer[3]) hingestellt wird; sei es das religiöse oder das nationale, sei es das religiös-nationale oder auch das sogenannte „theokratische" Prinzip, welches dabei in den Vordergrund tritt — immer bleibt dem denkenden Beurtheiler mehr als eine Frage übrig. Besonders wichtig ist aber die Lehre von dem Ursprunge der Circumcision, weil ohne Würdigung des Ursprunges, ohne Kenntniss der Ursachen der Entstehung dieser Institution, ein Eindringen in die Bedeutung derselben für das alte Israel, sowie für das heutige Judenthum unmöglich ist.

Der diesem einzigen Gebote gegenüber allen anderen Geboten stets zuerkannte Vorrang, welcher sich vornehmlich darin kundgibt, dass seine Befolgung die unumgängliche Bedingung der vollen Zugehörigkeit zum Judenthume ausmacht, während seine Unterlassung mit der Ausschliessung aus diesem Verbande gleichbedeutend ist — וערל זכר אשר לא־ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמה את בריתי הפר (Genes. XVII. 14) wäre nur in dem Falle verständlich begründet, wonn die B. mit dem Bestande des monotheisti-

[1]) v. Autenrieth a. a. O.
[2]) Bergmann, Reclus.
[3]) Geiger, Friedreich, Glasberg u. Andere.

schen Judenthumes in einen unlöslichen Zusammenhang gebracht werden könnte; wenn es gelingen würde nachzuweisen, dass die B. zur Zeit der Entstehung des Judenthums eine so entscheidende Rolle gespielt hat, dass ihre Annahme oder Verwerfung für diese Verkörperung des Monotheismus Sein oder Nichtsein bedeutete.

Wenn auch die Geschichte der Anfänge eines Volkes nicht selten von nachträglich gebildeten mythischen Erzählungen verdunkelt wird, weshalb manche Kritiker sogar einen Nachweis ablehnen würden, der von der biblischen Darstellung ausgehend, Abraham als eine historische Gestalt und alle Daten des Pentateuchs über ihn als unantastbar voraussetzt: so unterliegt es dennoch keinem Zweifel, dass dieser Nachweis auch ohne diese Voraussetzungen erbracht werden kann. Denn es genügt vollkommen festzustellen, dass die mosaische Gesetzgebung — so wie sie uns vorliegt — von der Voraussetzung eines solchen unlöslichen Zusammenhanges ausgeht, dass die schriftliche Lehre ebenso wie die mündliche Ueberlieferung von der Idee beherrscht sind: das Bestehen des monotheistischen Judenthums sei von der Annahme der Beschneidung abhängig.

Nach dem Wortlaute der Bibel ist das Bundeszeichen am Leibe, die Beschneidung, welches dem Urvater Abraham gegeben wurde, einerseits mit der Bedingung der Vollkommenheit im göttlichen Wandel, andererseits mit der Verheissung reichlicher Nachkommenschaft verknüpft[1]), einer Nachkommenschaft von Völkern und Königen[2]). Es ist das Zeichen eines für alle Ewigkeit[3]) zwischen Gott einerseits[4]) und zwischen Abraham[5]) sammt seinen Nachkommen andererseits aufgerichteten Bundes, welcher den Glauben an Gott heischt[6]) und dafür die Zusage enthält, den Gläubigen das Land Kanaan als ewiges Erbe zu verleihen[7]).

---

[1]) Genesis XVII. 2. 4, 5.
[2]) Gen. XVII. 6.
[3]) ibid. 7.
[4]) ibid. 4. אֲנִי.
[5]) ibid. 9. וְאַתָּה.
[6]) ibid. 7. להיות לך לאלהים.
[7]) Genes. XVII. 8.

Der Beschneidungspflicht (und zwar am achten Lebenstage) unterliegt alles Männliche der eigenen Nachkommenschaft ebenso, wie auch bei den Sklaven[1]). Die Unterlassung dieser Vorschrift ist ein Treubruch des Gottesbundes und soll mit Ausrottung (Ausschliessung) bestraft werden[2]).

Der Unbeschnittene durfte am Pesachmahl nicht theilnehmen[3]).

Nach der mündlichen Ueberlieferung bestimmt

a) die Halacha:

Jeder Vater ist verpflichtet seinen Sohn zu beschneiden oder beschneiden zu lassen; wenn dieser es unterlässt, so ist das Gericht dazu verpflichtet, wenn endlich die B. auch von gerichtswegen nicht vorgenommen wurde, so ist der Betreffende selbst — wenn er herangewachsen — verpflichtet die B. an sich vollziehen zu lassen[4]). Die B. ohne Loslösung (פריעה) gilt als nicht vollzogen[5]). Das Beschneidungsgebot verdrängt den Sabbath[6]) (am achten Tage).

b) die Agada sagt:

גדולה מילה שכל המצות שעשה אב״א לא נקרא שלם עד שמל שנאמר: התהלך לפני והיה תמים. — גדולה מילה ששקולה כנגד כל המצות. Gross ist die Bedeutung der Beschneidung, da selbst der fromme Abraham nicht eher „vollkommen" genannt wurde, als bis er die Beschneidung vollzogen hatte[7]). „Sie wiegt alle Gebote auf". Auch die Bibelstelle: „Denn er hat das Wort des Ewigen verachtet und sein Gebot gebrochen, es werde ganz ausgerottet dieselbe Person"[8]) כי דבר ד׳ בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה wird so gedeutet, dass derjenige, welcher das Beschneidungsgebot absichtlich verwirft, nicht nur bei Lebzeiten ausgeschlossen wird von der Gemeinschaft, sondern auch nach dem Tode keinen Antheil hat am künftigen Leben[9]). ואת מצותו הפר: זה המפיר ברית בשר הכרת תכרת: הכרת בעה״ז, תכרת לעוה״ב.

---

[1]) ibid. 11—13.
[2]) ibid. 14.
[3]) Exod. XII. 43—48.
[4]) Th. bab. Kidduschin 29a Boraitha: האב חייב בבנו למולו וכו׳.
[5]) Th. bab. Sabbath 137b Mischnah מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל.
[6]) Th. bab. Sabbath 133a, 128b Mischnah עושין כל צרכי מילה בשבת מוהלין ופורעין וכו׳.
[7]) Thalm. bab. Nedarim 31b.
[8]) Numeri XV. 31.
[9]) Sanhedrin 99a.

Eine Institution, welche von der Tradition so hoch bewerthet wird, und zu allen Zeiten und in allen Ländern von den Juden hoch über alle andere Satzungen — das Sabbathgebot mitinbegriffen — gestellt wurde, über deren Bedeutung nie eine Meinungsverschiedenheit weder unter den Gelehrten, noch auch im Volke bestand, und die bei Pharisäern und Sadducäern, bei den Samaritanern, den Karäern und den Judenchristen das gleiche Ansehen genoss — ein Gebot, dessen Befolgung höher gestellt wurde, als das Leben[1]) und welches trotz der zeitweise auf die Beobachtung derselben gesetzten Todesstrafe streng befolgt wurde, muss als eine Existenzbedingung des Judenthums gegolten haben.

Das ist der Standpunkt, von welchem die Beurtheilung dieser Einrichtung auszugehen hat, und es liegt uns demnach ob, zu untersuchen: ob und inwiefern die verschiedenen Erklärungen einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Beschneidung und Judenthum herstellen, und wieso diese, bei den heidnischen Völkern weitverbreitete Sitte gerade innerhalb des Judenthums als Bundeszeichen eine derartige Bedeutung erlangen konnte, dass sie allen Stürmen der Zeiten zu trotzen vermochte.

II.

Es würde viel zu weit führen, wollten wir alle bisher aufgetauchten Theorieen über die Beschneidung einer eingehenden Kritik unterziehen. Wir werden uns vielmehr darauf beschränken das Wichtigste herauszugreifen, und bezüglich der Litteratur auf ein, in jüngster Zeit erschienenes, ausgezeichnetes Sammelwerk hinzuweisen.

In einem, 1896 unter Mitwirkung bedeutender Theologen und Aerzte von A. Glassberg herausgegebenen, umfassenden Werke über die Beschneidung[2]) ist bereits „die Fülle des vorhandenen Materials kritisch gesichtet und sind die Lücken ergänzt, welche die fortschreitende historische Erkenntnis in fast allen älteren Werken wahrnimmt“ und „die Gesammtheit der, die Anatomie, Geschichte und den Ritus der Beschneidung angehenden Momente vereint“[3]).

---

[1]) I. Machabb. I., 51—66. Mach. VI, 10.

[2]) Die Beschneidung etc. etc. herausgegeben von A. Glassberg, Berlin 1896.

[3]) Glassberg, Einleitung.

Diesem hervorragenden Werke wollen wir — nicht ohne Kritik — folgen. In dem 1. „Ursprung und Wesen der Beschneidung“ betitelten Capitel befindet sich die nachfolgende Definition: „Die Beschneidung ist, im strengsten Sinne „genommen, ein durch die ältesten Offenbarungsurkunden „des Judenthums befohlenes, durch die Tradition anerkanntes, „sowie durch die Geschichte befestigtes Symbol des Glaubens „an den einen einzigen Gott und der Zugehörigkeit zur Ge„meinschaft der Bekenner dieses Glaubens“[1]).

Das ist ein Satz, der die Kritik nicht zu scheuen braucht und keinen Widerspruch verträgt. Anders verhält es sich jedoch mit dem grössten Theile des sonst in diesem Capitel Vorgebrachten. So heisst es dort[2]): „Man führte auf israelitischer Seite einen „Culturkampf“ im wahren Sinne des Wortes, und war man selbst genöthigt, ein bedeutsames Symbol an einen heidnischen Brauch anzuknüpfen, so betonte man doch stets und ständig den gewaltigen Unterschied zwischen den Endzwecken dieses Symbols und dem Greueldienst des heidnischen Aberglaubens“. Ja, wodurch war man denn aber dazu „genöthigt“ an einen heidnischen Brauch „anzuknüpfen“? Warum musste gerade dieser heidnische Brauch, diese Körperverstümmelung, zum Symbol erhoben werden? Etwa damit Gelegenheit geboten sei „stets und ständig“ den Unterschied zwischen dieser Selbstverstümmelung und den anderen verbotenen Selbstverstümmelungen der Heiden zu betonen? Welcher Zusammenhang besteht denn zwischen dem Endzweck dieses Symbols und dem Symbol selbst?

Wenn dem Verfasser die „Herzensbeschneidung“ vorgeschwebt hat, so ist ihm das Bild als Zweck seines Gegenstandes erschienen. Die „Herzensbeschneidung“ ist eine vorzügliche Wendung, aber doch nichts weiter als ein übertragener Begriff, der — wie es in der Natur der Sache liegt — nicht eher entstanden sein kann, als bis es sich gezeigt hatte, dass manche Söhne des Bundes, trotz des Bundeszeichens am Leibe, ihren Gott nicht im Herzen trugen. Zur Zeit der Entstehung dieser Institution gab es nur eine Beschneidung, nämlich, die des männlichen Gliedes. Denn nur dieses hat eine Vorhaut und alle symbolischen Ausdrücke wie „Vorhaut der Ohren, der Lippen, des Herzens“ sind

[1]) Glassberg a. a. O. S. 52.
[2]) ibid. S. 62.

davon abgeleitet. Am spätesten dürfte unstreitig das Bild von einer Beschneidung des Herzens entstanden sein.

Jedoch es kommt noch ein Nachsatz: „So sehen wir die Beschneidung im Dienste einer Culturaufgabe von ethischer Bedeutung als Reform der partiellen und vollständigen Menschenopfer.“ „Der Sohn des Israeliten wird beschnitten und der Sohn des Götzendieners wird dem Moloch geopfert“[1]). Also nicht „eine nur dem Selbstopfer ähnliche Handlung“ wie es früher[2]) heisst, sondern eine Reform der Menschenopfer schlechtweg! Der Autor bleibt für diese horrende Behauptung, welche sich auch bei A. Geiger[3]) vorfindet, die Beweisführung schuldig, als ob es sich um eine ausgemachte, über jeden Zweifel erhabene Thatsache handelte! Und dennoch scheint der Verfasser einen leisen Zweifel gehegt zu haben, da er des so nahe liegenden Einwandes gedenkt, dass die Beschneidung ja doch auch neben den Menschenopfern vorkommt.

Dieser sehr schwer wiegende Einwand gegen die Annahme, als sei die Beschneidung eine „Reform der Menschenopfer“, wird mit der Bemerkung abgethan: „Wo also die Beschneidung bereits existirte, aber nur neben den Gräueln der Heiden fortbestand, da war sie dem Nichts gleichgeachtet, woraus freilich hervorgeht, dass sie im Judenthum nur durch die Durchgeistigung . . . . ihren Werth als Symbol und Besiegelung des Bundes erhalten habe“[4]).

Wozu wurde eine heidnische Sitte der Selbstverstümmelung zum Symbol gemacht, wenn es erst einer besonderen „Durchgeistigung“ bedurfte, damit diese „Anlehnung an das Aeussere des heidnischen Brauches“ auf diesen selbst keine Rückwirkung ausübe[5])? Dass eine solche Rückwirkung zu befürchten war, giebt also der Autor zu.

Wir finden in der Beschneidung keine Spur von einem Opfer. Erst nach der vollzogenen Beschneidung wurde ein Opfer gebracht. Weder die Vorhaut selbst, noch auch das vergossene Blut kam je auf den Altar. Die abgeschnittene Vorhaut wird in den Staub geworfen, das ausgesogene Blut

---

[1]) ibid. Seite 62, 63.
[2]) ibid. Seite 54.
[3]) Geiger A., Einleitung in die Allgemeine Wissenschaft des Judenthums. Berlin 1875. Seite 42.
[4]) Glassberg, a. a. O. Seite 63.
[5]) ibid. S. 143.

in den Staub gespieen. Sagt doch der Autor selbst[1]): „Das Opfer, korban, welches der Beschneidung folgte, gehört wohl schon (!) den frühesten Zeiten an".

Zur Bekräftigung der Opfertheorie weiss der Verfasser nur noch Folgendes anzuführen[2]): „Die heidnischen Völker des Alterthums gingen von dem Grundsatz aus, dass die Gottheit von dem Menschen Opfer erheische, um überhaupt vor der Gottheit bestehen zu können. Das schwerwiegendste Opfer ist dasjenige, welches der Mensch durch Entbehrungen darbringt, die er entweder seinem Körper auferlegt, oder zu denen er durch Vernichtung einzelner Theile des Körpers schreitet. Die Phönicier, welche sich durch Einschnitte in die Haut, durch Verbrennen ihrer Erstgeborenen zu Ehren des Moloch und andere derartige Handlungen ihren Göttern willfährig zu zeigen pflegten, scheinen uns allerdings hinsichtlich der Art von Opfern, die wir hier im Auge haben, vorbildlich gewesen zu sein". Wenn das — wie es scheint — die Hauptstütze der Theorie ist, wonach die Beschneidung eine Milderung, eine Reform der partiellen und vollständigen Menschenopfer bildet, so steht diese auf sehr schwachen Füssen. Die Consequenz aus dieser Behauptung wäre gerade die Verwerfung der Beschneidung unter allen Umständen. Die Vertreter dieser Lehre sollten auch den Muth haben, für die Abschaffung selbst dieses Ueberbleibsels der Menschenopfer einzutreten!

Im Zusammenhange mit dieser Lehre steht die Ableitung der Beschneidung von der Castration, als eines „partiellen Menschenopfers" unter welchem Ausdruck der Verfasser offenbar die verschiedenen Arten der Selbstverstümmelung zusammenfasst. Der Meister dieser Lehre, Bergmann[3]), sieht in der Beschneidung eine, durch die fortschreitende Cultur entstandene Milderung des „Eunuchismus" (Entmannung durch Entfernung oder Zerdrücken der Hoden), welcher wiederum eine Milderung der Castration (Entfernung des ganzen männlichen Gliedes, mit Hinwegnahme oder Belassung der Hoden) gewesen sein soll. War die Castration das barbarische Siegeszeichen des Stärkeren, das Zeichen der Unterwerfung des Besiegten, so war der Eunuchismus gleichfalls

[1]) ibid. S. 97.
[2]) ibid. Seite 203.
[3]) Bergmann F., Origine, signification et histoire de la castration, de l'eunuchisme et de la circoncision. Palerme 1883.

das Zeichen und Zeugniss der Unterwerfung und der Inferiorität des Sclaven im Verhältnisse zu seinem Herrn und Besitzer. Die Beschneidung — also argumentirt Bergmann weiter — welche sich an den Eunuchismus anschliesst, war ebenso das äussere Zeichen und das Zeugniss der Dienstbarkeit der Beschnittenen im Verhältniss zu der Person, welche sie als ihren Herrn und Meister betrachteten. Aber während die Castration die Unterwerfung des Besiegten unter den Sieger und seinen besondern Herrn bezeichnete, und das Eunuchenthum die Unterordnung des Sclaven unter seinen Eigner, wurde die Beschneidung nicht nur an einigen Sclaven, sondern an allen Personen eines Stammes oder gar eines Volkes vollzogen, als generelles Zeugniss ihrer Unterwerfung unter ihren gemeinsamen Herrn und Meister, ihren Gott.

In ähnlichem Sinne äussert sich E. Reclus[1]). Er nimmt an, dass die Beschneidung bei manchen Völkern nur eine Milderung der Menschenopfer sei, welche — wie er bemerkt — der Gottheit so genehm waren, dass die Karthager, falls sie selbst keine Kinder besassen, solche armen Eltern abkauften, um sie zu opfern. Bei anderen Völkern wäre die Beschneidung ein Zeichen des Vasallenthums. Der Sieger tödtete nicht immer den Gefangenen, sondern verstümmelte ihn oft, um ihn unschädlich zu machen. Aus der schwersten, erniedrigendsten Form der Verstümmelung, der Evisceration (totale Entmannung), sei im Laufe der Zeit die Castration und endlich die Beschneidung entstanden, ebenso wie das Abhacken eines Armes später durch das Abhacken einer Hand und endlich durch das Abhacken eines Daumens gemildert wurde. „Bei den Juden" — meint Reclus — „wäre die Beschneidung ein Zeichen der Nationalität, eine Marke, welche nirgends (!) passender angebracht werden konnte, als an den Organen der Zeugung, welche stets einen Gegenstand der Verehrung der Völker bildeten". Nennt Bergmann die Beschneidung heutzutage einen „herkömmlichen Aberglauben"[2]), so bezeichnet Reclus dieselbe als die eigenthümlichste, bizarrste und „absurdeste Sitte"[3]).

[1]) Reclus Elie, La Circoncision in der „Revue internationale des sciences. 1893.

[2]) „La Circoncision, qui avait sa raison d'être dans l'antiquité, n'est plus aujourd' hui, qu' une superstition traditionelle" . . . . . Bergmann a. a. O.

[3]) „Nulle coutume n'est plus singulière, plus bizarre, et tranchons le mot, plus absurde que la circoncision". Reclus a. a. O.

Allerdings ziehen beide damit nur die Consequenz aus ihren interessanten, aber grundfalschen Deductionen.

Die ganze Grundlage dieser geistreichen Hypothese bildet der Umstand, dass die B. ebenso am männlichen Geschlechtsorgane vorgenommen wird, wie die schwerere und mildere Art der Entmannung. Die Beschneidung ist jedoch keineswegs ein geringerer Grad der Castration; sie ist vielmehr der Gegensatz der Entmannung. Das Abhacken eines Fingergliedes, ein Narbenzeichen an der Stirne wären sicherlich viel geeignetere und auch „passendere" äussere Stammesabzeichen, als die Beschneidung der Vorhaut.

Bergmann argumentirt also: um ein, auf alle Volksgenossen anwendbares Zeichen zu besitzen, müsste man nothgedrungen die Entmannung durch die B. ersetzen und anstatt die Hoden auszuschneiden, die Vorhaut beschneiden. Aber das setzt ja voraus, dass man eigentlich die Entmannung hätte ausführen sollen. In diesem Falle hätte sich doch wohl eine Spur dieses ehemaligen Brauches bei den Aegyptern, bei den Arabern und bei den Juden vorfinden müssen. In dieser Auffassung liegt die völlige Verkennung des Wesens dieser Sitte; es ist nicht sowohl eine Erklärung, als vielmehr eine Carricatur derselben. Es ist merkwürdig, dass solche wunderliche Aufstellungen, selbst jüdischen Theologen haben zum Fallstrick werden können!

Ein dritter, älterer Autor, dessen Raisonnement von Glassberg bezeichnet wird: als „die scharfsinnige Erläuterung der, im Buche Josua V. 4, angeführten Gründe für die vorgenommene Beschneidung, die den Gegensatz des ägyptischen Kastenwesens zum allgemeinen theokratischen Gedanken Israels noch deutlicher hervortreten lassen" — v. Autenrieth[1]) nämlich — reclamirt die B. als „Ehrenzeichen der Krieger"; er beruft sich auf die B. durch Josua, woselbst zweimal der Krieger gedacht wird, nicht aber der Priester und des Gottesbundes. Von den Kriegern wurde also durch die B. die „Schande Mizrajims" abgewendet.

„Hatte die B. Bezug auf die Ehrenvorrechte des ägyptischen, und, als Nachahmung davon, des israelitischen

[1]) Autenrieth, Abhandlung über den Ursprung der B. bei wilden und halbwilden Völkern in Beziehung auf die B. bei den Israeliten. Thübingen 1829.

Kriegerstandes, so ist natürlich, dass die Priester Aegyptens .... ebenso, wie die Priester des germanischen Mittelalters in so viel dem Feudaladel nachahmten, jenes Vorzugszeichen der Krieger auch unter sich einführten, demselben aber auf ihre Weise einen gezwungenen ethisch-theologischen Vorwand unterlegten".

Der gelehrte Verfasser lässt uns leider nur im Unklaren über die „Gründe, für die vorgenommene B.", welche im Buche Josua angeführt sein sollen. Wir können beim besten Willen nur einen einzigen entdecken und zwar: die Unterlassung der B. während des Wüstenzuges. Wir kommen übrigens auf diese Stelle noch zurück.

Das ist nun die Gruppe derjenigen Autoren, deren Erklärungen offenbar Glassberg beeinflusst haben bei der Aufstellung der These von der „Reform der partiellen und vollständigen Menschenopfer", von dem Symbol der Volksgemeinschaft „streitbarer Gotteskämpfer". Diesem Volke „streitbarer Gotteskämpfer"[1]), dieser „ecclesia militans" ist sie das Symbol „priesterlicher Reinheit"[2]). Also gesellt sich der erwähnten Autorengruppe noch Herodot hinzu, welcher behauptet, dass die Aegypter die B. aus Gründen der Reinlichkeit an sich vollzogen[3]). Die B. als Zeichen der Reinheit wird bei Glassberg wiederholt hervorgehoben, im Gegensatze zu ערל = unbeschnitten[4]), gleich vielen anderen Autoren, welche die Reinlichkeit als Motiv der B. bei den Israeliten annehmen.

Wohlgemerkt: die körperliche Reinheit! Diesen steht Maimonides[5]) gegenüber, welcher für das Beschneidungsgebot bei den Juden das ethische Moment in Anspruch nimmt. Er behauptet, dass die B. geeignet sei die Wollust, die übermässige Sinnlichkeit herabzusetzen. Er sagt wörtlich: וכן המילה אצלי אחד מהטעמים למעט המשגל ולהחליש זה האבר כפי היכולת עד שימעט במעשה הזה, וכבר חשבו שזאת המילה הוא השלמת חסרון יצירה ומצא כל חולק מקום לחלוק ולומר, איך יהיו הדברים הטבעיים חסרים עד שיצטרכו להשלמת מחוץ, עם מה שהתבאר מתועלת העור ההוא לאבר ההוא, הוא המכוון אשר לא יפסד בו דבר מן הפעולות שבהם עמידת האיש ולא תבטל בעבורה

[1]) Glassberg, Seite 63.
[2]) Glassberg, Seite 89.
[3]) Siehe oben Seite 353.
[4]) Glassberg, S. 88, 129.
[5]) Maimonides, Moreh Nebuchim C. III. 49.

ההולדה, אבל תחסר בו התאוה היתרה על הצורך והיות המילה מחלשת כח הקוש פעמים שתחסר ההנאה וכו'.

Bezüglich der Reinlichkeitstheorie nun, und zwar sowohl derjenigen, welche die körperliche Reinheit und Gesundheit, als auch derjenigen, welche die Reinheit der Seele in den Vordergrund stellt — ist die Schlussfolgerung durchsichtig: was in Aegypten die Priesterkaste auszeichnete, das musste jedem einzelnen Mitgliede des Priestervolkes Israel zukommen, da es von ihm heisst: „Ihr sollet mir ein Priesterkönigthum sein und ein heiliges Volk“[1]).

III.

Untersuchen wir zuvörderst, ob das, was die Thora unter Reinheit versteht, sich mit dem Begriffe der Beschneidung deckt.

„Rein“ und „Unrein“ sind in der Thora sehr häufig gebrauchte Ausdrücke. Es giebt reine Thiere, deren Genuss erlaubt ist, und unreine, deren Genuss verboten ist[2]). Die reinen Thiere können als Opfergabe dargebracht werden, die unreinen dürfen nicht auf den Altar kommen[3]). Rein mussten die Priester sein, welche sie darbrachten und davon assen[4]). Rein musste Jedermann sein, der am Pessachmahl theilnehmen wollte[5]).

Mit dem Begriff der Unreinheit ist in vielen Fällen der Begriff der Ansteckung verknüpft und zwar sowohl Ansteckung durch Berührung[6]), als auch Ansteckung vermittelst der Luft[7]). Mancher Unreine verunreinigt wieder Andere durch Berührung[8]) und muss sich daher, je nach der Art der Verunreinigung, auf kürzere oder längere Zeit von dem Verkehr mit dem übrigen Volke abschliessen. Nach Ablauf dieser Zeit wird er durch Waschungen (Bäder) wieder rein[9]). Wenn nun geschrieben steht: „Ihr sollet mir sein ein Priesterkönigthum und ein heiliges Volk“ so ist in diesem Gebote der Heiligkeit (קדושה) auch das Gebot der Reinheit (טהרה)

[1]) Exodus XIX, 5, 6.
[2]) Levitic. XI, XX, 25. Deuter. XIV, 3 bis 21.
[3]) Levitic. XXVII, 11.
[4]) Levitic. XXII, 3—16.
[5]) Numeri IX, 6—15.
[6]) Levitic. XI, 25—XV.
[7]) Numeri XIX, 14—15.
[8]) Numeri XIX 22.
[9]) Lev. XI XIII. Levit. XIV, XV.

mit inbegriffen. Allein weder ist die Vorhaut ein Prototyp der Unreinheit, noch ist die Beschneidung dasjenige der Reinheit. Der Beschnittene steht nicht als ein „Reiner (טהור)" im Gegensatze zum „Unreinen (טמא)," sondern als ein „תמים Vollkommener" im Gegensatz zum „בעלמום = einem mit einem Leibesfehler Behafteten"[1]). Abraham wird erst vollkommen (תמים), indem er die Beschneidung annimmt[2]).

Die Vorhaut (ערלה) ist im biblischen Sinne ein generelles Gebrechen des Menschen, welches durch die Beschneidung (מילה) behoben wird[3]). Der Beschnittene war — wenn er nicht sonst mit einem der Gebrechen behaftet war, die in Levit. XXI. 18—22 aufgezählt sind — תמים = vollkommen, konnte aber dabei je nachdem entweder „rein = טהור" oder „unrein = טמא" sein.

Wer am Pessachmahl theilnehmen wollte, musste vor allem „תמים" d. h. beschnitten sein, aber auch der Beschnittene wurde nicht zugelassen, so lange er „טמא unrein" war, ebenso wie die Priester überhaupt makellos und rein sein mussten. Levit. XXI, 17. איש מזרעך לדרתם, אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב להם אלהיו. Levit. XXII, 3—9. כל איש אשר יקרב אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לד' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מלפני אני ד'. Auch das Thieropfer musste in erster Linie „תמים = vollkommen und makellos sein[4]). Nur die Vornahme der Beschneidung macht „unrein", darum folgt der B. ein Tauchbad nach, und erst nach diesem war der in den Bund Aufgenommene „rein". Der männliche wie der weibliche Proselyt wurde erst nach dem Tauchbade (טבילה) als Mitglied des Bundes angesehen[5]). Die B. hat zwar zur Folge,

---

[1]) Vgl. Numeri XIX, 2. תמימה, אשר אין בה מום. Genes. XVII, 1. התהלך לפני והיה תמים.

[2]) Midrasch. R. Genes. 46. אמר ר' יודן מה התאנה הזו אין לה פסולת אלא עוקצה בלבד, ... כך אמר הקב"ה לאברהם אי אין בך פסולת אלא הערלה העבר אותה ובטל המום.

[3]) Midrasch. R. Numeri XII. אמר להם משה (לבני ישראל) המילה צוה ד' לעשות לא"א בעת שביקש להראות לו אף אתם מי שיש בכם ערל יצא ויטול עצמו כמה דתימא: התהלך לפני והיה תמים שהערלה מום הוא בנוף.

[4]) Levitic. XXII, 19—24.

[5]) Talm. bab. Jebam. 46. 47. לעולם אינו נר עד שימול ויטבול נתרפא מטבילין אותו מיד ובי ת"ח עומדים על גביו ומודיעין אותו מקצת מצות ..... טבל ועלה הרי הוא

dass das männliche Glied leichter rein gehalten werden kann, da durch sie eine Ansammlung von zersetzter Vorhautschmiere (smegma praeputii) und alle Zustände, welche diese Ansammlung herbeizuführen vermögen, verhindert werden. Allein gleichwie der Unbeschnittene (ערל) an diesem Körpertheile gesund und rein sein kann, ebenso wird durch die Beschneidung allein die Reinheit (טהרה) einer solchen Person noch nicht gewährleistet.

Nach der mosaischen Auffassung bildet zweifellos die Beschneidung nicht die Bedingung der körperlichen Reinheit, sondern vielmehr der körperlichen Vollkommenheit.

Auch die Tradition fasst die B. als die Verbesserung eines körperlichen Mangels auf[1]). Die bezüglichen Stellen lassen keinen Zweifel aufkommen, dass die Vorhaut nichts mit Unreinheit, die Beschneidung nichts mit der Reinheit gemein hat[2]).

Diese Auffassung der B. findet ferner ihre Bekräftigung in der Bedeutung des Wortes ערלה. ערלה hat überall die Bedeutung eines Hindernisses; es wird darunter stets etwas verstanden, was eine gewisse Unfähigkeit, Untauglichkeit bedingt. Der „ערל" ist unvollkommen. Wem die Gabe der Beredsamkeit, der fliessenden Rede versagt ist, der hat „unbeschnittene Lippen" oder eine „unbeschnittene Zunge"; wer hört, jedoch nicht versteht oder vielmehr nicht verstehen will, dessen Ohr ist unbeschnitten; wer unvollkommenen Herzens ist, dem wird die „Vorhaut des Herzens" zum Vorwurfe gemacht; endlich heisst auch die Frucht, welche für untauglich zum Genusse erklärt wird, „Vorhaut". Das Zeitwort „ערל" hat dem entsprechend die Bedeutung untauglich machen"[3]).

כי שראל לכל דבריו. — T. bab. Abodah sarah 57a הולקח עבדים מן העכוים שטלו ולא טבלו וכן בני השפחות שטלו ולא טבלו רוקן ומדרסן בשוק טמא. — T. bab. Cherithoth 9a. רבי אומר: ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא בטילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא בטילה וטבילה והרצאת דמים.

[1]) מפני מה לא נתנה טילה לאיהר . . . . . ארם צריך תיקון.

[2]) Die einzige Stelle wo ערל neben טמא vorkommt: Jesaj. 52, 1 כי לא יוסיף יבא בך ערל וטמא. kann keinen anderen Sinn haben, als: „weder ein Unbeschnittener noch ein Unreiner soll zu dir gehören."

[3]) Levitic. XIX, 23 וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם עלים — לא יאכל. Habakuk II, 16. שתא נם אתה והערל.

Alle diese übertragenen Begriffe sind der Beschneidung entnommen. Die Vorhaut wurde auch stets als etwas angesehen, was die Functionstüchtigkeit des männlichen Geschlechtsorganes wesentlich beeinträchtigt; die Beschneidung hingegen als ein Mittel, diese Unfähigkeit zu beseitigen und die Functionstüchtigkeit herzustellen. Sie macht den Mann „vollkommen = תמים", sie ist eine Correctur an der Natur, ein „תקון"[1]). Nach Hoffmann[2]) macht die Vorhaut auf verschiedene Art unfruchtbar und untauglich zum geschlechtlichen Verkehr, während die B. bei den Völkern, wo sie allgemein geübt wird, grössere Fruchtbarkeit zur Folge hat. Auch nach Philo[3]) ist die Vorhaut oft Ursache der Unfruchtbarkeit des Mannes und die B. eine geeignete Massregel, um ein Volk zahlreicher zu machen.

In diesem Sinne ist es leicht verständlich, dass diejenigen, welche mit einer hypertrophischen Vorhaut behaftet waren als „unvollkommen" angesehen wurden und dass andererseits die Beschneidungsoperation als eine Correctur galt.

Nach allen diesen Vorausschickungen haben wir nun noch den Nachweis zu erbringen, dass wirklich die B. nach dem Wortlaute der Bibel sowohl, als auch nach der mündlichen Ueberlieferung eine Voraussetzung für die Entstehung des Judenthums war, dass also nach der Meinung der Schrift ohne die B. das Volk Israel gar nicht hätte entstehen können.

Es ist für unsere vorliegende Untersuchung ganz gleichgültig, ob derjenige Theil der Genesis, welcher von Abraham handelt, als eine mosaische Urkunde oder als eine Legende oder als eine Volkssage, wie einige extreme Bibelkritiker wollen, aufzufassen ist. Denn darin herrscht allgemeine Uebereinstimmung, dass Abraham der Stammvater einiger, soge-

[1]) Siehe S. 447, Anm. 1.

[2]) Hoffmann, De causa foecunditatis gentis circumcisae in circumcisione quaerenda. Leipzig 1739. „Cum ergo ex superioribus constet, quod praeputium variis modis mares steriles et ad coeundum ineptos reddere queat, neminem nobis vitio esse versurum confidimus, si populum illum, qui sive religione, sive consuetudine praeputia resecat, foecundiorem et ad propagandum genus humanum magis aptum idoneumque adpellamus. Favet huic nostrae sententiae Teichmeyerus (Instit. Med. leg. C. XV), cum dicit, circumcisionem potentiam conjugalem non impedire sed eandem potius augere, quod Judaeorum, Turcarum et Persarum confirment conjugia."

[3]) Philo, De circumcisione.

nannter semitischer Volksstämme und der Begründer des Monotheismus gewesen, jedoch bis in sein spätes Alter kinderlos geblieben ist[1]).

Die Verheissung, dass sein Same so zahllos sein solle, wie die Sterne am Himmel[2]) ging nur insoferne in Erfüllung, als ihm Hagar einen Sohn namens Jischmael[3]) gebar. Aber die hl. Schrift hält diesen wilden Mischling für ungeeignet, um dereinst das volle, reiche Erbe Abrahams anzutreten[4]). Der heisse Wunsch Abrahams, aus seiner Ehe mit Sarah einen Sohn zu gewinnen, blieb jedoch noch immer unerfüllt, und schon schien das Patriarchenpaar die Erfüllung dieses Herzenswunsches als eine Sache der Unmöglichkeit zu betrachten[5]) und sich mit frommer Resignation in das Unabänderliche zu fügen[6]), als der Ewige dem Abraham erschien und mit ihm einen Bund schloss durch die Beschneidung, welche Abraham in hohem Alter an sich und zu gleicher Zeit an Jischmaël und allen seinen männlichen Leibeigenen vollzog[7]). Der urkundliche Bericht darüber hat bekanntlich folgenden Worlaut: ויהי אברם בן־תשעים שנה ותשע שנים וירא ד' אל־אברם ויאמר אליו אני־אל שדי התהלך לפני והיה תמים: ואתנה בריתי בני ובינך וארבה אותך במאד מאד: ויפול אברם על־פניו וידבר אתו אלהים לאמור: אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים: ולא יקרא עוד את שמך אברם כי אב המון גוים נתתיך: והפרתי אותך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו: והקמותי את־בריתי ביני וביניך ובין זרעך אחריך לדרתם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך: ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחזת עולם והייתי להם לאלהים: ויאמר אלהים אל אברהם (ואתה[8] את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריך לדרתם: זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך המול לכם כל זכר: ונמלתם את בשר ערלתם והיה לאות ברית ביני וביניכם:

Diese wiederholte Verheissung reicher Nachkommenschaft bezieht sich nicht sowohl auf Ismaël, als vielmehr auf einen Sohn, den ihm nunmehr Sarah gebären werde; denn im

[1]) Genes. XII, 2, 3. XVIII, 18. XV, 1—3.
[2]) Genes. XV, 5.
[3]) Genes. XVI, 10, 11, 15,
[4]) Genes. XVI, 12.
[5]) Genes. XVII, 17.
[6]) Genes. XVII, 18.
[7]) Genes. XVII, 23—27.
[8]) Diese Gegenüberstellung von אני und ואתה findet sich auch bei Keil. Keil und Delitzsch, Biblischer Commentar, zur Stelle. Die Vulgata übersetzt אני mit Ego sum.

Zusammenhange mit diesem Bunde und gleich darauf heisst es: ויאמר אלהים אל־אברהם שרי אשתך לא־תקרא את־שמה שרי כי שרה שמה: וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה והיתה לגוים מלכי עמים ממנה יהיו: ויפול אברהם על־פניו ויצחק וגו' . . . . . ויאמר אלהים אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקמותי את־בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו: . . . . ואת־בריתי אקים את־יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת:

Dieses göttliche Versprechen wiederholt sich noch einmal im nächsten Capitel. Die Verheissung geht in Erfüllung; ein Jahr nach der Beschneidung Abrahams wird Isaac geboren. Wie unabweisbar nahe liegt nun der Zusammenhang zwischen der B. des Vaters und der ein Jahr darauf erfolgten Geburt des Sohnes? Der unbeschnittene Abraham ist kinderlos, der Beschneidung folgt der Kindersegen auf dem Fusse.

Es ist mehr als wahrscheinlich, dass die Leibesbeschaffenheit Abrahams — dass seine Vorhaut — das Hinderniss war für die Zeugung eines Kindes mit Sarah. Erst nach Hinwegräumung dieses Hindernisses, erst nach der B. konnte der sehnlichste Wunsch des Patriarchenpaares in Erfüllung gehen.

Dass die Vorhaut im Sinne der Lehre ein Hinderniss bedeute und einen gewissen Grad der Untauglichkeit bedingt, wurde schon oben nachgewiesen. Philo führt unter anderen Gründen für die B. als vierten und wichtigsten an, dass die Vorhaut, die verlängerte und verengte, den normalen Samenerguss hindert[1]).

Der Einwand, dass in dem Falle Abraham auch mit der Hagar kein Kind hätte zeugen können, bevor er diese Operation an sich vollzogen hatte, liegt auf der Hand. Jedoch dieser Einwand wäre nur dann stichhältig, wenn hier behauptet worden wäre, dass die Vorhaut unter allen Umständen ein Hinderniss sei, welches die Zeugung unmöglich macht. Eine solche Behauptung wäre allerdings falsch.

Die verdickte, verlängerte, hypertrophische Vorhaut ist ein Hinderniss, welches zwar den normalen Samenerguss stört[2]), jedoch — bei sonst günstigen Verhältnissen — die Zeugung nur erschwert, aber nicht unmöglich macht.

---

[1]) „τέταρτον δὲ καὶ ἀναγκαιότατον, τὴν πρὸς πολυτονίαν κατασκευήν — λέγεται γὰρ ὡς εὔοδον τὸ σπέρμα, μήτε σκιδάμενον μήτε περίῤῥεον εἰς τοὺς τῆς ποσθίας ὡς ἦλθε κόλπους, ὅθεν καὶ τὰ τεμνόμενα τῶν ἐθνῶν πολυγονώτατα καὶ πολυανθρωπώτατα εἶναι.“ Philo de circumcisione l. c.

[2]) Inbesondere gilt dies von der phimotisch verengten Vorhaut.

Ein solches relatives Hinderniss bei dem Gatten, kann — wenn die körperlichen Verhältnisse der Gattin gleichfalls ungünstig für die normale Empfängniss sind — mit diesen zuammengenommen, bei einem Ehepaare die völlge Unfruchtbarkeit als Summe der beiderseits vorhandenen störenden Momente ergeben.

Auch bei uns in Mitteleuropa sind die Fälle nicht selten, dass auf diese Weise ein Ehepaar kinderlos bleibt, namentlich, wenn der Mann eine phimotisch verengte Vorhaut besitzt; um wie viel häufiger musste dies in den südlichen Gegenden vorkommen, wo Hypertrophieen der Vorhaut häufig, nahezu allgemein sind.

Dies war — nach der biblischen Darstellung — offenbar der Fall bei Abraham und Sarah. Bei Hagar mögen normale, für die Empfängniss günstigere Verhältnisse bestanden haben, es war daher dem Abraham trotz seiner Vorhaut möglich mit ihr ein Kind zu zeugen. Nicht so bei Sarah, deren Körperbeschaffenheit jedenfalls für die Empfängniss ungünstig war. Klagt sie doch selbst, „dass Gott sie verengte, auf dass sie nicht gebäre". (Genes. XVI, 2) הנה נא עצרני ד' מלדת. Aber dieses Hinderniss ihrerseits war auch nur ein relatives. Ihm hatte sie nicht geboren, (bemerkt richtig eine Haggada) wäre sie mit einem Anderen verheiratet gewesen, würde sie wohl geboren haben"[1]).

Unter solchen Umständen musste wenigstens von einer Seite das Hinderniss hinweggeräumt werden, sollte dieses Ehepaar je Kinder zeugen — und dies geschah durch die Beschneidung Abrahams[2]). In der Beschneidung, durch

Sie bildet oft einen Sack in welchem das Sperma sich ansammelt und statt im Strahle zu fliessen — tropfenweise abgeht. Vgl. Philo a. a. O.

[1]) Midrasch R. zu Genes. XVI, 1 — ושרי אשת אברם לא ילדה לו — לו לא ילדה, אילו היתה נשאת לאחר היתה יולדת.

[2]) Dr. Labarthe beschreibt einen Fall, welcher mehr als lange Auseinandersetzungen geeignet ist den Gegenstand zu illustriren. — Ein 29 Jahre alter Rentier hatte sich im Jahre 1869 mit einer gesunden, 24 Jahre zählenden Frau von guter Constitution verheiratet. Nach mehrjähriger kinderloser Ehe liess sich die Frau von mehreren Aerzten untersuchen, welche sie für gesund und vollständig normal erklärten. Von nun an war der häusliche Friede gestört. Nun liess sich der Gatte von Labarthe untersuchen, welcher feststellte, dass derselbe, zu jener Zeit völlig gesund und normal gebaut war, mit Ausnahme der Vorhaut,

die B.[1]) wird der Gottesbund besiegelt, welcher Abraham reiche Nachkommenschaft zusichert von seiner Ehegattin Sarah „denn durch Isaac“[2]), mit Isaacs Nachkommen ist der „ewige Bund“ geschlossen worden. Die Beschneidung ist also derjenige Act, dem die Entstehung des Judenthums zu danken ist, denn ohne sie gäbe es keinen Isaac und keinen Israel — sie ist „der Anfangs- und Ausgangspunkt des Judenthums“[3]).

Darum ist die Beschneidung das Zeichen und Siegel des göttlichen Bundes mit Abraham und seinen Nachkommen aus Isaac.

Durch sie ist Israel entstanden, darum hat auch die Aufnahme in die Gemeinschaft Israels durch sie zu erfolgen. Die Nichtbefolgung dieses Gebotes bedeutet daher die Verleugnung der Väter Abraham, Isaac und Jacob, die Verleugnung des „ewigen Bundes“ und die freiwillige Ausschliessung aus der Gemeinde Israels!

Der Bundesvertrag, welcher Abraham die Verheissung reichlichen Samens und für diese Nachkommenschaft die Verheissung vom ewigen Erbe des gelobten Landes enthält, der Bund, dessen Zweck und Hauptbedingung in der vollen Anerkennung des einzigen, ewigen Gottes besteht; dieser Grundpfeiler des Mosaismus ist an die Beschneidung geknüpft, welche als physische Bedingung der Entstehung Israels

---

welche die Eichel um 3 cm. überragte und eine sehr enge Oeffnung hatte. Es gelang Labarthe nicht, sie hinter die Eichelkrone zurückzuschieben, Beim Uriniren blähte sich dieser Vorhautsack auf und der Urin entleerte sich dann in schwachem Strahle und schliesslich nur tropfenweise. — Labarthe rieth dem Betreffenden zur Operation (Circumcision), welche auch vollzogen wurde. Nach 8 Tagen war der Patient geheilt und 7 Monate später wurde bei der Frau des Operirten das Vorhandensein einer seit 5 Monaten bestehenden Schwangerschaft constatirt. Bei Glassberg a. a. O. XX.

[1]) Genes. XVII, 10.

[2]) Genes. XVII. 16, 19, 21. XXI, 42.

[3]) Landrabb. Dr. Adler. Rabbinische Gutachten über die B. herausgegeben von S. A. Trier. Frankfurt a. M. 1844.

nicht nur ein äusserliches Symbol dieses Bündnisses, sondern einen integrirenden Bestandtheil desselben bildet.

Der „Jude" Aristoteles.

Von Dr. **N. Samter.**

Bekanntlich galt es früher als ausgemacht, dass die Griechen ihre Weisheit, namentlich die Philosophie, den Juden verdankten[1]). Der Erste, welcher diese Ansicht bekämpfte, war der französische Niederländer le Clerc[2]). Er nennt sie une pure vanité judaïque — sehr mit Unrecht, denn auch Heiden[3]), Christen[4]) und Muhammedaner[5]) waren in gleichem Wahne befangen. Selbst noch in unserer Zeit haben namhafte Gelehrte angenommen, dass griechische Philosophen aus jüdischen Quellen geschöpft haben[6]).

Zwei griechische Philosophen nahm man völlig für das Judentum in Anspruch: Pythagoras und Aristoteles. Pythagoras ist, wie Ambrosius sagt[7]), nach der Meinung Vieler ein Rassenjude, nach Manasse b. Israel[8]) und Scipio Sgambatus[9]) der Abstammung oder der Neigung nach Jude

---

[1]) Die Stellen aus jüdischen Autoren, welche dies behaupten, haben J. B. Lewinsohn (תעודה בישראל, S. 88), D. Cassel (Das Buch Kusari, 2. A., S. 47) u. A. zusammengestellt.

[2]) Bibliothèque Choisie X, 1706, p. 165. — Noch vor wenigen Jahren hat sich der Italiener E. Gismondi bemüssigt gesehen, eine ausführliche Widerlegung zu geben. (La Bibbia e la Sapienza greca in den Studi e documenti di storia e diritto XV, 1894, p. 3—54).

[3]) Hermippus bei Origenes c. Cels. 1, 15; Porphyrius bei Theodoret Graecarum affectionum curatio (Migne Patr. gr. LXXXIII, 801); Philo Pythagoreus bei Clemens Strom. I (Migne VIII, 780).

[4]) Bei Eusebius beschäftigt sich fast das ganze 10. Buch seiner Praep. evang., bei Clemens Alexandrinus das 14. Kap des 5. Buches der Stromata mit dem Nachweis, dass die Philosophie der Griechen von den Juden stammt. Der Jesuit Scipio Sgambatus widmet das 5. Kapitel des 3. Buches der Archiv. Vet. Test. (Neap. 1703) diesem Nachweis.

[5]) Vgl. S. Munk: Philosophie u. philosophische Schriftsteller der Juden, übers. v. Beer, S. 96.

[6]) Schopenhauer: Kritik der Kantischen Philosophie (Werke, ed. Grisebach, I, 619); E. König: Der Monotheismus die legitime Religion Israels, S. 5.

[7]) Epist. 28 (Migne XVI, 1051).

[8]) נשמת חיים 4, 21 (ed. Stettin 73 c.).

[9]) A. a. O. S. 452. Johann Friedrich Mayer hat die Frage erörtert: Utrum Pythagras Judaeus fuerit an Monachus Carmelita (Hamb. 1710).

gewesen. Den Ursprung der Sage von Aristoteles' Judentum hat S. Schmiedl zu erforschen gesucht[1]). Er kommt jedoch, wie er gesteht, zu keinem befriedigenden Resultat und hofft, dass jemand, dem mehr literarische Hilfsmittel zu Gebote stehen, die Arbeit wieder aufnehmen werde. Seitdem hat sich meines Wissens nur J. Abrahams mit der Frage beschäftigt[2]), der alles, was in dieser Richtung über Aristoteles gefabelt wurde, zusammenstellt, ohne freilich dem Ursprung der Fabeleien genauer nachzugehen.

Die Aristoteles-Legende erscheint in der jüdischen Literatur in vierfacher Gestalt. 1) Aristoteles ist Heide. Alexander der Grosse setzt ihn in Jerusalem zum Schatzmeister ein, und hier findet er die Schriften Salomos, deren Inhalt er sich aneignet und als sein geistiges Eigentum veröffentlicht[3]). 2) Aristoteles ist Heide, widerruft aber infolge besserer Belehrung durch einen jüdischen Weisen[4]) — Manche nennen ihn Simon den Gerechten[5]) — seine bisherigen Irrtümer. 3) Aristoteles ist jüdischer Proselyt (גר צדק)[6]). 4) Aristoteles ist ein geborener Jude[7]).

Wie kam man dazu, den Stagiriten zum Juden zu stempeln? Da doch alle griechische Philosophie jüdischen Ursprungs sein sollte, so lag es nahe, gerade bei ihrem Hauptvertreter, dem Philosophen κατ' ἐξοχήν, von vornherein

---

[1]) Woher ist die Sage entstanden, dass Aristoteles zum Judenthum übergetreten sei? (Monatsschrift IX, 1860, S. 98—101).

[2]) Aristotle in Jewish philosophy (Mind XIII, 1888, p. 468—470).

[3]) Meïr Aldabi שבילי אמונה c. 8. Sp. 107 c. Dieb (Plagiator) wird Aristoteles genannt von Joseph Caspi ס' המוסר i. d. Sammelwerk טעם וקנים S. 51 und von Jehuda b. Saadia (Steinschneider, Monatsschrift XXXII, 1883, S. 527).

[4]) Jochanan Alemanno: (Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, S. 243); Abraham b. Elieser ha-Levi מאמר היחוד (ms.) (Steinschneider, Monatsschrift XXXII, 1883, S. 144).

[5]) Chajjim aus Briviesca עץ חיים (handschr. Superkommentar zu Abraham ibn Esras Pentateuchkommentar) (Neubauer, Israelitische Letterbode II, 1876/77, S. 85). Aus Chajim schöpft Gedalja ibn Jachja שלשלת הקבלה (ed. Zolkiew f. 83b). Joseph b. Schemtob: Kommentar zu Aristoteles' Ethik, Vorrede (ms.) (S. Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe S. 249). Isaak Abravanel נחלת אבות zu Aboth 1, 2.

[6]) Asarja de Rossi מאור עינים c. 22 und Gedalja ibn Jachja a. a. O. mit Berufung auf Joseph b. Schemtob (a. a. O.) und Abraham Farissol מגן אבדהם (ms.).

[7]) Abraham Bibago דרך אמונה Sp. 46 c.

eine enge Verbindung mit dem Judenthum zu vermuthen. Die Vermuthung wurde bestärkt durch pseudoaristotelische Schriften, welche allgemein als echt galten und vielfach mit den jüdischen Lehren in Einklang zu sein schienen. In besonderem Ansehen stand die sogenannte Theologie, eine Schrift neuplatonischen Ursprungs, die bereits von Mose ibn Esra citirt wird[1]), aber erst durch Francesco Roseo aus Damaskus nach dem Abendlande kam und 1519 in lateinischer Uebersetzung gedruckt wurde[2]). — Eine andere pseudoaristotelische Schrift, die jetzt verschollen ist, liess der spanische Arzt Abraham ibn Zarzal auf Veranlassung des Veziers Lisan ed-din (gest. 1374) aus Kairo nach Spanien bringen[3]). — Ganz jüdisch ist der Brief, den Aristoteles an seinen Schüler Alexander geschrieben haben soll. Er enthält eine recantatio in optima forma, indem der Philosoph, von einem jüdischen Weisen belehrt, nur in der Thora die Wahrheit sucht und seine bisherigen Irrtümer bitterlich bereut[4]). — Auf Aristoteles wurde auch das Buch vom Apfel und das Buch von den Steinen zurückgeführt, von denen das Erstere, das einen Dialog über die Unsterblichkeit der Seele, nach dem Muster von Platos Phädon, enthält, Noah und die Erzväter kennt[5]), das Letztere von den sympathetischen Kräften der Steine handelt und Salomo, den Sohn Davids, als Gewährsmann anführt[6]). — Ausser diesen dem Aristoteles untergeschobenen Schriften wurde, um des Philosophen Beziehungen zum Judentume zu erhärten, mit Vorliebe ein von Josephus[7]) und Eusebius v. Cäsarea[8]) mitgetheiltes Fragment aus des Aristotelikers

[1]) Hebräische Bibliographie XIII, 1873, S. 12.

[2]) Den berichtigten arabischen Text u. eine deutsche Uebers. hat Fr. Dieterici (Leipzig 1882 bezw. 1883) herausgegeben.

[3]) Chajjim aus Briviesca a. a. O. und (Chajjim ausschreibend, ohne ihn zu nennen) Gedaljа ibn Jachja a. a. O. Vgl. Steinschneider: Die hebräischen Uebersetzungen S. 272.

[4]) Der Brief findet sich hebräisch bei Gedalja a. a. O. Nach ihm stand er am Ende der durch Abraham ibn Zarzal nach Spanien gekommenen pseudoaristotelischen Schrift. Er ist mehrfach ins Lateinische. von S. E. Blogg (בנין שלמה S. 87) und E. Becker (Saat auf Hoffnung IX, 1872, S. 171—173) auch deutsch übersetzt worden.

[5]) Das Büchlein hat sich nur in hebräischer Uebersetzung erhalten und ist oft gedruckt. Aus dem Hebräischen ist es lateinisch, englisch und deutsch (von J. Musen, Lemberg 1871) übersetzt worden.

[6]) Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 236.

[7]) Contra Apion. 1, 22.

[8]) Praep. evang. 9, 3.

Klearchus Dialog Περὶ ὕπνου citirt. Klearch führt seinen Lehrer Aristoteles redend ein und lässt ihn von seinem Zusammentreffen mit einem Juden erzählen. „Jener Jude", so berichtet Aristoteles seinem aufhorchenden Schüler Hyperochides, „war seiner Herkunft nach aus Cölesyrien. Da er viel mit Fremden verkehrte und aus den Binnenstädten nach den Seestädten kam, so war er zum Griechen geworden, nicht bloss der Sprache, sondern auch der Bildung nach. Er traf, als wir in Asien verweilten, an einigen Orten mit uns und anderen Jüngern der Wissenschaft zusammen und liess sich mit uns in Weisheitsgespräche ein. Er besass aber grosse Bildung, so dass er mehr gab, als er empfing". So spricht Aristoteles bei Klearchus und rühmt ausserdem noch die grosse und bewunderungswürdige Selbstbeherrschung und Mässigkeit des jüdischen Mannes.

Mit Hilfe dieses Schrifttums lässt sich die Entstehung der Aristoteles-Legenden zum grössten Theile erklären. Clemens aus Alexandrien macht die Behauptung des Alexandriners Aristobul zu der seinigen, dass die aristotelische Philosophie von Mose und den Propheten abhänge[1]). König Salomo galt nicht bloss als der weise, sondern auch als der gelehrte König, der mathematische, naturwissenschaftliche und philosophische Werke verfasst haben sollte. Hielt man aber alle Wissenschaft, die bei den Heiden angetroffen wurde, für ursprünglich jüdisches Gut, so musste man besonders geneigt sein, den Weisesten aller Juden, den König Salomo, für ihren Hauptvertreter auszugeben. Im pseudoaristotelischen Lapidarium beruft sich der Verfasser da, wo er die geheime Kraft des Steines קיסור angiebt, auf Salomo, den Sohn Davids, als seinen Gewährsmann[2]). In der Encyklopädie der Wissenschaften, welche der muhammedanische religiös-wissenschaftliche Verein der „Lauteren Brüder" im 10. Jahrhundert herausgab, werden alle Wissenschaften auf Salomo zurückgeführt[3]). Die Juden wiederholten also nur, was sie von Christen und Muhammedanern gehört hatten, wenn sie Aristoteles einen Dieb nannten, der sich jüdische Weisheit angeeignet habe. Meir Aldabi weiss anzugeben,

[1]) Clemens, Strom. 5, 14.

[2]) Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 240/41.

[3]) Fr. Dieterici: Der Streit zwischen Mensch und Thier, ein arabisches Märchen aus den Schriften der lauteren Brüder übersetzt, Berlin 1858, S. 109.

auf welchem Wege er in Besitz der wissenschaftlichen Werke Salomos gelangt ist[1]).

Dass Aristoteles durch einen Juden zum feierlichen Widerruf seiner früheren Lehren veranlasst worden sei, steht in seinem Brief an Alexander, den Gedalja ibn Jachja im Wortlaut mittheilt. Der Jude wird hier aber nicht mit Namen genannt, sondern als חכם מחכמי ישראל bezeichnet. Gleichwohl nennt Isaak Abravanel, indem er einen Brief des Aristoteles citirt (freilich stammt das, was er daraus anführt, aus Klearch) Simon den Gerechten als den Lehrer des Aristoteles[2]). Aber schon Muscato (zu Cusari 2, 66) erinnert, dass der Name Simons darin nicht vorkomme. Diesen Namen glaubte man aber in der pseudoaristotelischen Schrift zu finden, welche durch Abraham ibn Zarzal nach Spanien gekommen war[3]). Der Autor äussert wiederholentlich da, wo er seine früheren Irrtümer berichtigt: וזה ממה שהשיבני השמעוני. Der שמעוני, meinte man, könne kein anderer sein als Simon der Gerechte. Dieselbe Schrift scheint Joseph ben Schemtob im Auge zu haben[4]), wenn er in der Einleitung seines Commentars zu Aristoteles' Ethik, der in Paris handschriftlich vorhanden ist[5]), hemerkt: במצרים נמצא ספר ממנו שב בו מטה שהניח שהעולם קדמון ומשאר הדעות אשר חולק רהם על תורת משה ושהחזירו שמעון הצדיק זיל. Es lag ja auch nahe, Simon den Gerechten, welcher der späteren Sage als der grosse Weise zur Zeit Alexanders des Grossen galt, obgleich er eigentlich später lebte, für den Lehrer des Aristoteles auszugeben.

Man begnügte sich jedoch nicht damit, Aristoteles zum Adepten jüdischer Weisheit zu stempeln, sondern man ging noch weiter und machte ihn zum Proselyten des Judentums, zum גר צדק[6]). Sonderbarerweise ist ein Druckfehler daran

[1]) S. 454, Anm. 3.

[2]) Das. Anm. 5.

[3]) S. 455, Anm. 3.

[4]) Freilich behauptet Mose Arowas in einer Randglosse zu der citirten Stelle aus Joseph b. Schemtob's Kommentar, damit sei Aristoteles' „Theologie" gemeint, die er (Arowas) in Damaskus aufgefunden und übersetzt habe (Munk, Mélanges p. 249). Aber aus der „Theologie" ginge, wenn sie ächt wäre, wohl hervor, dass Aristoteles darin eine andere Philosophie lehre als in seinen anderen Werken, nämlich die neuplatonische, jodoch ist darin ganz und gar keine Beziehung auf Juden und Judenthum zu finden.

[5]) Fonds de l'Oratoire Nr. 121. Vgl. Munk a. a. O.

[6]) S. 454, Anm. 6.

schuld. Georg von Trapezunt übertrug in seiner Uebersetzung des Josephus die Worte aus dem Fragment des Klearchus: Καὶ ἐκεῖνος τοίνυν τὸ μὲν γένος ἦν Ἰουδαῖος, womit dieser den Mann bezeichnet, der mit Aristoteles zusammentraf, lateinisch: Atque ille, inquit Aristoteles, Judaeus erat. Es wurde aber mit falscher Interpunction gedruckt: Atque ille, inquit, Aristoteles Judaeus erat[1]). Weise Leute glaubten wirklich, Klearch habe seinen Lehrer Aristoteles als Juden bezeichnet. Der Erste, welcher sich täuschen liess, war der berühmte Humanist Marsilius Ficinus (2. Hälfte des 15. Jahrhunderts)[2]). Ihm folgte der Kardinal Genebrard[3]). Scipio Sgambatus, welcher, wie der Kirchenvater Clemens, die Abhängigkeit der griechischen Philosophie von der jüdischen in einem langen Excurse beweist, will es unentschieden lassen, ob Aristoteles der Abstammung oder der Neigung nach Jude war[4]). — In demselben Jahrzehnt wie Genebrard's Chronographia erschien die „Ueberlieferungskette" Gedalja ibn Jachja's (1587). In diesem Buche sind alle Sagen über Aristoteles wie in einem Sammelbecken zusammengeflossen. Gedalja giebt gleichfalls an, dass Aristoteles zum Judeutum übergetreten sei; seine Quelle ist aber nicht der Trapezuntier, sondern Joseph b. Schemtob, von dem wir bereits wissen, dass er von Aristoteles' Sinnesänderung im Alter spricht und mit den Worten schliesst: ושהחזירו שמעון הצדיק זיל. Statt dieser Worte, die in der Pariser von Munk verglichenen Handschrift stehen, las Gedalja jedoch: ונעשה גר צדק. Wahrscheinlich hat er die Handschrift nicht selber eingesehen, sondern auch hier, wie so oft[5]), Asarja di Rossi's „Augenleuchte", die zuerst 1574 herauskam, ohne sie zu nennen, ausgeschrieben. Asarja citirt nämlich gleichfalls aus Joseph b. Schemtob: ונעשה גר צדק und beruft sich für die Richtigkeit des Citats auch auf das Buch Abraham Farissol's מגן אברהם (ms.). Dass Farissol in der That so

---

[1]) Peter Baylens historisches und kritisches Wörterbuch, übers. v. Gottsched, I, 326.

[2]) De religione christiana (Argentorati 1507) cap. 26, p. 25 a: Clearchus peripatheticus scribit, Aristotelem fuisse Judeum.

[3]) Chronographiae libri IV (Paris 1580) f. 31: Clearchus Peripateticus scribit, Aristotelem fuisse Judaeum.

[4]) Archivorum Veteris Testamenti libri III (Neap. 1703), f. 458.

[5]) Vgl. Zunz, כרם חמר V, 143.

geschrieben hat, bezeugt J. S. Reggio,[1]) der die Handschrift des מגן אברהם besass. Gleichwohl ist er weit entfernt, diese Behauptung als baare Münze hinzunehmen. Er fragt sich vielmehr: Worauf geht dieselbe zurück? und findet, dass die Stelle bei Klearch Veranlassung dazu gegeben habe. Wenn man aber die Worte richtig interpungire, meint er, könne sich das Prädikat „Jude" nicht auf Aristoteles, sondern nur auf den Mann beziehen, mit dem dieser das Gespräch hatte[2]). De Rossi scheint eine Uebersetzung des Josephus benutzt zu haben, nach welcher die irrtümliche Auffassung möglich war, denn der Wortlaut des griechischen Originals schliesst eine solche vollkommen aus. Nun berichtet uns Jonsius[3]) und nach ihm Pierre Bayle[4]), dass mehrere Gelehrte, denen die lateinische Uebersetzung des Josephus von Georg Trapezuntius vorlag, durch falsche Interpunktion zu dem Glauben verleitet worden seien, Klearch habe seinen Lehrer Aristoteles als Juden bezeichnet. Asarja di Rossi kannte das Leben des Aristoteles zu gut, als dass er in diesen Irrtum hätte verfallen können. Andere dagegen, leichtgläubiger und weniger kenntnisreich als er, liessen sich ohne Zweifel, gleich den genannten christlichen Gelehrten, täuschen und haben dann nach ihrem vermeintlichen, besseren Wissen die Stelle bei Joseph b. Schemtob corrigirt.

Scipio Sgambatus lässt es, wie erwähnt, unentschieden, ob Aristoteles der Abstammung oder der Neigung nach Jude war. Abraham Bibago (2. Hälfte des 15. Jahrhunderts) weiss, — wie er sagt, aus Eusebius — dass Aristoteles ein jerusalemischer Jude vom Stamme Benjamin, aus dem Geschlecht des (Nehemia 11, 7 erwähnten) Kolaja war[5]). Bei Eusebius steht aber davon kein Wort, und es ist schwer zu sagen, aus welcher Quelle Bibago diesen Unsinn geschöpft hat.

---

[1]) התורה והפילוסופיא p. 34.
[2]) Asarja di Rossi מאור עינים a. a. O.
[3]) J. Jonsii De scriptoribus historiae philosophicae (Francoforti 1659) p. 99.
[4]) S. 458, Anm. 1.
[5]) S. 454, Anm. 7.

Leipziger Messgäste.

Von Dr. **Max Freudenthal.**

Von der gewaltigen Rolle, welche in vergangenen Tagen die Leipziger Messe in der Geschichte des jüdischen Handels, wie auch des jüdischen Gemeindelebens gespielt hat, weiss selbst das heutige Geschlecht noch aus den Erzählungen der Väter und Grossväter. Die umfassenden und aufregenden Vorbereitungen zum Aufbruch, die lange und beschwerliche, sogar nicht immer einmal gefahrlose Fahrt in den mächtigen vollbepackten Planwagen, der rege, nicht blos geschäftliche, sondern auch geistige Austausch im Zusammensein mit Glaubensbrüdern aus aller Herren Länder, das Wiedersehen mit den verschiedenen Anverwandten und Freunden, dann endlich wieder die langwierige Rückfahrt, der jubelnde Empfang in der Heimat, woselbst die ganze Judenschaft in sehnsüchtiger Erwartung der Rückkehr der Lieben harrte und nun nicht satt wurde, alle Neuigkeiten zu hören und alle Schätze anzustaunen, welche die Messfahrer mitbrachten: alle diese lebendigen Schilderungen einer nunmehr bereits völlig verblassten Zeit sind den meisten unter uns aus persönlichen Erinnerungen her noch so wohlbekannt, dass es ihrer Ausführung ins Einzelne hier nicht bedarf. Mit geschichtlicher Sicherheit lässt sich diese Bedeutung der Leipziger Messe für das jüdische Gemeinleben bis in die Zeiten nach dem dreissigjährigen Krieg zurückverfolgen, mit dessen Beendigung der völlig vernichtete Leipziger Messhandel allmählich einen ständig grösser werdenden Aufschwung nahm. In den Memoiren der Glückel von Hameln, welche in jene Tage zurückreichen, werden die Reisen aus den grösseren jüdischen Gemeinden nach Leipzig des Oefteren bereits wie eine selbstverständliche und allgemein übliche Einrichtung erwähnt[1]), und vom Jahre 1675 ab lässt sich auf Grund der

[1]) Kaufmann, die Memoiren der Glückel von Hameln (Frankfurt 1896), Register S. LXVI unter Leipzig. Ueber einige der daselbst genannten Leipziger Messgäste s. meinen Aufsatz „Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland", in dieser MS. 1898, S. 140. Für die Feststellung der sonstigen von Glückel erwähnten Persönlichkeiten bieten die nachstehend genannten Messlisten zahlreiche Anhaltspunkte, ebenso für die Eruirung der von Glückel häufig bei ihren Erzählungen übergangenen Jahresdaten. Ihre eigene Familie figurirt nämlich gleichfalls in den Messlisten und zwar unter dem Familienrufnamen „Goldschmidt", offenbar weil sie meist Juwelenhandel betrieb. Chajim Hameln, der Gatte der

noch vorhandenen Messbücher[1]) die Anteilnahme der jüdischen Gemeinden am Leipziger Messhandel in jährlicher Aufeinanderfolge aufs genaueste feststellen[2]).

Diese Messbücher, auf deren unschätzbaren Wert für die Quellenforschung zur jüdischen Geschichte ich bereits an anderer Stelle hingewiesen habe[3]), waren zur Steuerkontrolle über alle die Leipziger Messe besuchenden Juden eingerichtet und geführt worden. Die jüdischen Messgäste stellten nämlich für die Stadt Leipzig nicht bloss dem Handel sehr einträgliche und bedeutsame Persönlichkeiten, sondern auch selber — als Juden — vorzügliche Steuerobjekte dar, und wenn

---

Glückel, verdeutscht seinen Namen in Hain oder Heine Goldschmidt; es ist von Interesse, dass er, der bekanntlich in den Ahnensaal Heinrich Heines hineingehört (s. Kaufmanns so betitelte Schrift, Breslau 1896, S. 49 ff.), bereits den Namen seines Abkömmlings führt, und es ist selbstverständlich, dass auch der Familienname Heine die auf dem Umwege über Heine-mann entstandene Verdeutschung von Chajjim ist. Die von Karpeles, Heinrich Heines Stammbaum väterlicherseits, im Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, Breslau 1900, S. 489 f, ausgesprochenen Zweifel sind schon deshalb hinfällig, weil die Annahme des von irgend einem bedeutenden Vorfahren geführten Vornamens als Familiennamens auch sonst üblich war; z. B. der Familienname Wulff, worüber mein Buch, Aus der Heimat Mendelssohns, Berlin 1900, S. 15, zu vergleichen ist. Heine Goldschmidt (Chajim Hameln) aus Hamburg besucht die Leipziger Messe in den Jahren 1668, 1675, 1679, 1683—86 und 1688 nochmals zu Ostern und Michaelis. Nach seinem Tode 1689 erscheint Glückel in den Messverzeichnissen unter dem Namen: Hain Goldschmidts Witwe und zwar 1692, 1698 und 1699. Als ihre Kinder bezeichnen die Messlisten selbst: 1. Marcus Goldschmidt = Mardochai Hameln, welcher 1686 und 1688 in Begleitung des Vaters, wie Glückel selber erzählt, von 1690 an aber selbstständig alljährlich in Leipzig erscheint; 2. Levi Goldschmidt = Löb Hameln, 1691—93 von Berlin aus, wohin er geheiratet hatte, 1697 von Hamburg aus in Leipzig. Aber auch die unter Hamburg genannten Nathan Goldschmidt, 1686—89, 1692, 1697—99, und Samuel Goldschmidt, 1693 von Hamburg, 1699 von Bamberg aus in Leipzig, sind sicher die bekannten Söhne der Glückel. — Dies eine Beispiel möge alsbald zeigen, welch' verschiedenartige wichtige Aufschlüsse die genaue Durchforschung der Leipziger Messlisten zu bieten vermag.

[1]) Acta des Kgl. Staatsarchivs zu Dresden, loc. 9482 u. 9483.

[2]) Markgraf Richard, Zur Geschichte der Juden auf den Messen in Leipzig von 1664—1839, Rostocker Dissertation, Bischofswerda 1894, hat nicht die Messbücher selber, sondern nur auf ihnen beruhende, spätere Actenstücke des Stadtarchivs zu Leipzig eingesehen. Die Abhandlung bedarf infolge dessen für die ältere Zeit bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts einer völligen Umarbeitung, wie sich weiter ergeben wird. Dem Verfasser, einem evangelischen Lehrer, sind natürlich auch die Beziehungen zu den allgemeinen jüdischen Verhältnissen unbekannt.

[3]) Aus der Heimat Mendelssohns, S. 14.

ein einziger von ihnen zur Messzeit — denn ausserhalb derselben war ihnen ohnedies der Aufenthalt in Leipzig nicht gestattet[1]) — ins Thor einzuschlüpfen wagte, ohne den vorgeschriebenen Leibzoll für sich und die Seinigen zu entrichten, so ahndete der hohe Rat der Stadt solches Vergehen als fluchwürdige Steuerdefraudation mit erklecklichen Geldstrafen. Freilich wurde ein Theil des erlegten Leibzolls den Juden wieder zurückerstattet, wenn auch in einer ganz eigenartigen Form; es wurde nämlich daraus u. a. die Anschaffung des gelben Tuches und der Ringlein bestritten, welche jeder Messjude stets bei sich zu tragen und allen Ratsdienern oder Stadtknechten auf Verlangen vorzuzeigen hatte[2]).

Die Leibzollbeträge, welche die Juden beim Betreten der Leipziger Thore gegen Verabfolgung von Aufenthaltszetteln zu entrichten hatten, beliefen sich für den Kopf auf 10 Thaler 4 Groschen, wovon 4 Groschen als Geleit an die kurfürstliche Regierung, 6 Thaler als Wagegeld an die Regierung und den Rat der Stadt zu gleichen Teilen, und 4 Thaler endlich als Abgabe an die Stadtgerichte abgeführt wurden[3]). Für Frauen und Bedienung waren Wagegeld und Gerichtsfrohn auf die Hälfte ermässigt. Neben diesen speciellen Leibzoll-Gebühren hatten die jüdischen Messbesucher gleich den christlichen für alle Waaren, die zur Messe eingeführt wurden, wie für alle während der Messe verkauften Güter procentualiter Einfuhr- und Acciszölle zu zahlen. Aber die nacheinander publicierten kurfürstlichen und städtischen Judenordnungen vom 22. April 1668, vom Neujahrsmarkt 1675 und vom 2. October 1682 setzten selbst hierbei für die jüdischen Kaufleute viel höhere Procentsätze als für ihre christlichen Collegen fest — trotz aller Eingaben und Bitten der Juden, und trotzdem sogar der Rath der Stadt Leipzig hierin für die Gleichberechtigung der Juden eingetreten war, zwar gegen seine sonstigen Gepflogenheiten, aber natürlich nicht aus menschlichen Beweggründen, sondern aus dem leicht verständlichen und ehrlich von ihm ausgesprochenen Geschäftsprincip, dass es für den

[1]) Das. S. 122 u. 130 und Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks a. a. O. — Markgraf, S. 5, sind die darauf bezügl. Actenstücke unbekannt geblieben.

[2]) Judenordnung vom 2. October 1682, abgedruckt in „Der Stadt Leipzig Ordnungen, Wie auch Privilegia und Statuta", Leipzig 1701, S. 133 ff., Artikel 6, und die Berechnungen in den Messbüchern.

[3]) Acta der Stadt Leipzig, LI, 6 und Markgraf a. a. O., S. 83.

Leipziger Handel zuträglicher sei, wenn man Christen und Juden gleichmässig besteuere und nicht die letzteren durch übermässige Intraden vom Besuch der Messe abschrecke oder gar zum Unterschleif gewaltsam zwinge[1]). Man sah eben in den Messjuden nicht Handelsleute, sondern Handelswaaren. Nur die mit besonderen Kammer- und Einkaufspässen versehenen Juden waren etwas günstiger gestellt, obgleich die Leipziger Judenordnung vom Jahre 1682 gleichfalls wünschte (Artikel 19): „Pässe sollen denen Juden nichts helffen."

Bereits auf Grund der Judenordnung vom 21. April 1668, welche die Höheder Warenabgaben an den Rath auf ½% des Waarenwertes festsetzte — ausser den an den Kurfürsten zu leistenden Waarenzöllen, — hatte die Stadt die Einführung einer namentlichen Meldung der Juden zum Zweck genauer Zollkontrolle versucht, dieselbe aber nur in der Herbstmesse desselben Jahres recht durchsetzen können[2]).

---

[1]) Markgraf führt a. a. O. S. 5 selbst die Gründe für das scheinbar judenfreundliche Verhalten des Rats an, bringt es aber trotzdem fertig, die von einer erwählten Commission Leipziger Bürger doch offenbar aus denselben Beweggründen vorgeschlagene Gleichstellung als einen Beweis dafür anzusehen, dass die Gesinnung der Leipziger Bürger gegen die Messjuden eine wohlwollende geworden war. Aus den von Markgraf S. 78 ff. geschilderten Angriffen der Kaufmannschaft gegen den jüdischen Messhandel spricht aber ebensowenig Wohlwollen, wie aus den Angriffen der Innungen gegen die Juden, von denen die Acten voll sind. Bezeichnend ist ferner, dass — Archiv der Stadt Leipzig LI. 2. — Abraham Aron „fürstl. Sachsen Lauenburgischer Hofjude und Primas über die im Königreich Böhmen wohnende Landesjudenschaft" am 6/16. August 1687 von Schlackenwerth aus im Namen aller Messjuden erneut die Bitte an den Kurfürsten richten muss, die jüdischen Messfahrer gegen alle Beleidigungen, Insulten & Thätlichkeiten, denen sie fortwährend in Leipzig ausgesetzt seien, in Schutz zu nehmen, anderenfalls sie nicht mehr dorthin kommen würden. Erst infolge dieser Drohung wird am 18. August endlich ein diesbezüglicher Erlass vonseiten des Rates publiciert. Zur Familie des hier genannten Abraham Aron vgl. Gal Ed Nr. 159 u. Hock-Kaufmann, Familien Prags (Pressburg 1892), S. 366.

[2]) Das Verzeichnis der zur Ostermesse 1668 noch anwesenden Juden, welche die neue Verordnung durch Unterschrift anerkennen mussten, und die Michaelisliste finden sich in Acta der Stadt Leipzig LI. 2. Die einzelnen Namen sind hier im Anhang in die Messlisten von 1675 ab mit eingefügt. Zur Ostermesse sind es 32 Juden, aus Prag, Hamburg, Halberstadt, Hildesheim, Frankfurt a. M. und Lissa, die unterzeichnen; die Michaelisliste weist 95 Namen aus 26 Gemeinden auf, von denen Prag, Hamburg, Halberstadt und Lissa wiederum die Mehrzahl stellen. — Markgraf a. a. O. S. 10 leistet sich die Behauptung: Aus der Zeit vor 1675 fehlen alle Anhaltspunkte, aus denen man auf die Teilnahme des jüdischen Elements an den Messen schliessen könnte (!).

In der Neujahrsmesse 1675 erliess deshalb der Rat neue strenge Anordnungen. Jeder jüdische Messbesucher sollte am Thore einen Thorzettel lösen und binnen vierundzwanzig Stunden denselben auf der Wage gegen einen Angabezettel und auf der Gerichtsstube gegen einen Schutzgeldzettel umtauschen; den Angabezettel hatte er stets bei sich zu tragen und bei der Abreise wieder gegen Passierzettel einzulösen[1]). Infolge dieser Bestimmungen wurde seit der Ostermesse 1675 über alle jüdischen Messgäste, soweit sie Volljuden, d. h. nicht im Besitze besonderer Frei-, Kammer- und Einkaufspässe waren, sorgfältig Buch geführt, eben jene Messlisten, welche sich in den Archiven glücklicherweise noch erhalten haben. Nach Ausweis derselben haben in den ersten 25 Jahren seit Bestehen dieser Kontrolle, also von der Ostermesse 1675 bis zur Michaelismesse 1699, abgesehen von den mit Pässen versehenen Messfahrern, 18182 Volljuden die drei Leipziger Messen besucht[2]), darunter 15820 selbstständige Kaufleute und 2362 Frauen, Diener, Mäkler und Musikanten, welch' letztere beide gleichfalls auf Halbzoll gesetzt waren. Es sind also während dieser 25 Jahre allein an Leibzoll von den hier genannten Messgästen der kurfürstlichen Regierung und der Stadt Leipzig zusammen zugeflossen:

$$15820 \times 10^1/_6 = 160836^2/_3 \text{ Thaler}$$
$$2362 \times 5^1/_6 = 12203^2/_3 \text{ Thaler}$$

in Summa $173040^1/_3$ Thaler.

Und doch stellte diese respektable Summe, deren damaliger Geldwert ein unvergleichlich höherer war, und die natürlich nur in den vollgewichtigsten und besten Münzstücken angenommen wurde, nur einen kleinen Teil des „Judengeldes" dar, welches dem Sachsenlande und der Stadt Leipzig die jüdischen Messgäste einbrachten. Was an Accisen und Waaren-

[1]) Acta Leipzig LI. 1. Markgraf S. 7 verwirrt die Jahresdaten und erwähnt die Jahreszahl 1675 gar nicht, obwohl nur durch diese der Beginn der Messbücher erklärlich wird.

[2]) Markgraf, S. 10, erklärt, dass sich über den Besuch der Neujahrsmessen keine Nachrichten haben auffinden lassen. In den Messbüchern sind auch die Besucher der Neujahrsmessen genau verzeichnet und hier stets miteingerechnet. — In der folgenden Darstellung und in den angehängten Verzeichnissen sind nur die ersten 25 Jahre 1675—1699 einschl. berücksichtigt, weil diese älteste Zeit das grösste historische Interesse bietet, und weil sonst die Fülle von Namen ins Unabsehbare gestiegen wäre. Vielleicht findet sich auch für die spätere Zeit einmal ein Bearbeiter!

zöllen einging, was in der Messe selbst verhandelt ward, und was endlich der tägliche Lebensbedarf der zahlreichen Fremden zu verdienen gab, lässt sich auf weit erklecklichere Summen schätzen. Ja selbst, ehe noch die jüdischen Messfahrer die Thore Leipzigs erreichten, blieb an allen Orten, die sie passierten, Geld von ihnen hangen, zum mindesten das Zollgeld, das sie zu entrichten hatten. War doch durch kurfürstliche Verordnung aufs genaueste vorgeschrieben, welche Heerstrassen alle Fuhrleute und Reisenden ohne Unterschied einzuschlagen hatten, damit sie nicht „von denen ordentlichen Gleits- und Zoll-Städten beyseits abgehen und der schuldigen Abstattung sich möchten entbrechen können“[1]). Die zahlreichen Juden, die z. B. von Osten her, aus Böhmen, Mähren, Schlesien u. s. w., regelmässig nach Leipzig reisten, hatten den Weg über Görlitz, Budissin, Camentz, Königsbrück, Grossenhayn, Cossdorf, Torgau, Eilenburg einzuschlagen und auf dieser Strecke Görlitz-Eilenburg bereits 2 Thaler 11 Groschen 3 Pfennige Leibzoll pro Kopf zu entrichten[2]).

Trotz dieser ungünstigen und abschreckenden Bedingungen zog der Aufschwung, welchen der Leipziger Messhandel nahm, auch die jüdischen Messgäste in immer grösserer Zahl heran, und sie trugen durch die Zunahme ihres Besuches und ihrer Waren wiederum ein gut Teil dazu bei, dass die Leipziger Messe allmählich eine so dominierende Stellung einnahm und bewahrte[3]). Am schnellsten und auffälligsten hob sich der Zuzug aus den jüdischen Gemeinden Süd-, West- und Mitteldeutschlands. Die Zahl der aus diesen Gegenden in Leipzig vertretenen Gemeinden stieg in den 25 Jahren 1675—1699 von 12 auf 54 als Höchstziffer, während die Höchstziffer der vertretenen ostdeutschen, österreichischen und russischen Gemeinden zusammen nur 38 betrug. Freilich hatten trotzdem die Gemeinden aus dem Osten durchschnittlich die Ueberzahl, und vor allem war die Personenzahl, welche sie stellten, eine ungleich grössere. Prag allein entsandte zu den Messen regelmässig eine alle anderen

[1]) Mandat die Heerstrassen betr. vom 24. Februar 1653, abgedruckt in der Stadt Leipzig Ordnungen u. s. w., S. 105 ff.

[2]) Leipziger Akten LI. 6. und Markgraf a. a. O., S. 83; die Ortschaften nach der Schreibweise des Heerstrassenmandats, S. 107.

[3]) Markgraf a. a. O., S. 93. Funke Reinhold, Die Leipziger Messen, Lpzg. 1897, S. 41.

Gemeinden weit hinter sich zurücklassende Menge von Messgästen. Ueberhaupt war der Besuch aus Mähren und Böhmen weitaus der stärkste, während er aus Galizien, Polen und Russland in jenen Jahren verschwindend gering blieb. Nach einer amtlichen Zusammenstellung[1]) waren unter den 11959 selbstständigen jüdischen Kaufleuten, welche in den erwähnten 25 Jahren die Oster- und Michaelismesse bezogen, insgesamt 982, also nur ungefähr ein Zwölftel Polen, und dabei darf nicht vergessen werden, dass auch damals schon der Name „polnischer Jude" als Sammelbegriff für die östlichen Juden galt, und dass in dieser amtlichen Zusammenstellung nicht bloss der Zuzug aus den jetzt zu Deutschland gehörigen Stücken des ehemaligen Königreichs Polen und nicht bloss die Besucher aus galizischen, sondern auch aus anderen angrenzenden österreichischen Ortschaften mit unter der Bezeichnung Polen eingerechnet sind. In Wirklichkeit sind es also, wie sich aus der nachfolgenden Tabelle ergibt, die deutschen, böhmischen und mährischen Gemeinden, welche das Hauptcontingent der jüdischen Messgäste stellen. Von den deutschen Gemeinden sind ganz besonders stark regelmässig Hamburg, Halberstadt und Berlin, dann Dessau und Frankfurt a. M. vertreten; vom Ausland nur Amsterdam und Venedig.

Die nachstehenden Tabellen zeigen die Besuchsziffer der drei Messen zu Neujahr, Ostern und Michaelis in den ersten 25 Jahren seit der Einführung der Controllbücher 1675—1699. Im ersten Jahre fehlt das Verzeichnis der Neujahrsmessgäste, da die neuen Controllbestimmungen erst während dieser Messe publiciert worden waren. Der starke Rückgang der Messbesucher in den Jahren 1680 und 1681

---

[1]) In Acta Leipzig LI. 6. und der Tabelle bei Markgraf a. a. O., S. 8, die völlig falsche Ziffern bietet, weil sie — abgesehen davon, dass die Besucher der Neujahrsmessen darin fehlen — die polnischen Juden nochmals zu der Zahl der übrigen hinzurechnet, während sie in Wirklichkeit in der Liste der Juden „aus verschiedenen Ländern" bereits mitenthalten sind. Die Bemerkung Markgrafs S. 10, die Messe sei besonders stark von den polnischen Juden frequentirt worden, trifft nach dem oben Erörterten nicht zu. Aber auch im folgenden Jahrhundert verändert sich das Stärkeverhältnis nicht sehr; der Zuzug aus Polen wird zwar grösser als zuvor, aber weit mehr noch nimmt auch die Beteiligung besonders aus Deutschland selber zu, wie dies aus den Messbüchern klar hervorgeht.

erklärt sich durch den Ausbruch der Pest in Leipzig[1]). Sie näherte sich schon im Februar 1680 von Böhmen her immer mehr, und zu den Vorsichtsmassregeln, die man in Leipzig ergriff, gehörte u. a. eine strenge Controlle des Fremdenverkehrs, besonders der Juden, die nur von den Hauptstrassen her die Stadt betreten durften. Natürlich schob man es ihnen dann doch in die Schuhe[2]), dass trotz aller Vorsichtsmassregeln im August 1680 die Pest auch in die Messstadt eindrang, über 3000 Opfer forderte und von da sich weiter bis in die Gegend von Eisleben ausbreitete. Unter solchen Umständen war es nicht verwunderlich, dass die Michaelismesse 1680 überhaupt nicht, und der in den Februar geschobene Neujahrsmarkt 1681 sehr schlecht besucht war. Selbst für die Ostermesse 1681 verweigerten einzelne Staaten noch die Ausstellung von Pässen nach Leipzig. Dem letzteren Umstand mag es wohl zuzuschreiben sein, dass z. B. die ersten Berliner Juden sich erst zur Neujahrsmesse 1682 wieder einstellten; Halberstadt gar, das von der Pest so heimgesucht war, dass ein Teil der Juden nach Gröningen übersiedelte und von dort aus die Messen bezog, erscheint erst zum Michaelismarkt 1683 wieder mit seinen Kaufleuten in den Listen. Die besonders starke Zunahme der jüdischen Messbesucher seit 1695 wird dem Umstande zugeschrieben[3]), dass seit der Einwanderung der Hugenotten in Leipzig vorzügliche Handelsverbindungen mit Frankreich bestanden, und infolge dessen Industrie und Messumsatz bedeutende Stärkung erfuhren; ganz besonders blühten die Gold- und Silberspinnerei, sowie die Posamentiererei auf, was für den jüdischen Handel von spezieller Wichtigkeit gewesen sein mag. Angaben über den Handelsumsatz durch die Messjuden sind für diese Zeit leider ebenso wenig vorhanden, wie eine Statistik über die Zahl der christlichen Messgäste, die einen Vergleich ermöglichen würde[4]).

---

[1]) Die näheren Mitteilungen über die Pest nach Vogel J. J., Leipzigisches Geschicht-Buch oder Annales, Leipzig 1714, S. 783 ff u. S. 168.
[2]) Funke a. a. O.
[3]) Markgraf a. a. O., S. 10. Funke a. a. O., S. 42.
[4]) Für die spätere Zeit s. Markgraf a. a. O., S. 13 ff.

Uebersicht der auf den Leipziger drei Messen 1675—1699 vertretenen jüdischen Messgäste und Gemeinden.

Jahr	Männer	Frauen	Diener	Insgesamt	Vertretene Gemeinden	Deutsche Gemeinden ohne die östlichen Provinzen	Oesterreichische Gemeinden	Ostprovinzen Deutschlands	Russland mit Polen u. Ausland
1675	271	7	51	329	40	12	17	7	4
1676	384	5	54	443	35	12	16	5	2
1677	480	7	61	548	47	20	20	4	3
1678	636	13	114	763	61	24	24	9	4
1679	599	12	96	707	58	21	25	8	4
1680	196	5	35	236	34	20	7	4	3
1681	85	1	17	103	20	6	9	4	1
1682	383	10	59	452	48	17	21	7	3
1683	364	7	41	412	45	22	15	5	3
1684	518	9	63	590	50	16	20	8	6
1685	600	59		659	65	25	25	8	7
1686	659	96		755	64	25	24	8	7
1687	561	84		645	54	25	19	5	5
1688	575	77		652	44	13	21	6	4
1689	615	94		709	54	22	21	7	4
1690	715	96		811	58	26	18	7	7
1691	651	96		747	61	30	20	5	6
1692	809	96		905	67	32	21	7	7
1693	732	96		828	59	30	18	6	5
1694	827	109		936	63	37	17	5	4
1695	1007	126		1133	81	47	22	7	5
1696	1042	146		1188	90	54	23	8	5
1697	1045	161		1206	90	51	28	6	5
1698	1047	165		1212	90	53	23	8	6
1699	1019	194		1213	71	43	16	10	2

In den nachfolgenden Verzeichnissen sind endlich die Namen aller obigen Messbesucher nach Ortschaften und in alphabetischer Folge der Vaters- oder Familiennamen zusammengestellt. Sie bilden eine schier unerschöpfliche Quelle für die specielle Local- und Familienforschung und eine unschätzbare Bereicherung ähnlicher, schon erschlossener

Quellen[1]). Aber auch die allgemeine jüdische Geschichte, besonders die jüdische Kulturgeschichte, wird manchen Schatz aus dieser Nomenclatur heben können. Wie in einer Unzahl von kleinen deutschen und österreichischen Ortschaften Juden sich ansässig gemacht haben, wie sie dem Controlleur an der Wage schon damals deutsche Ruf- und Familiennamen anzugeben wissen, wie in der Umbildung der Namen, in der Aussprache der Ortschaften die deutschen und polnischen Juden sich scharf markieren, das sind z. B. Merkmale, die als besonders auffällig hier herausgegriffen sein mögen, denen aber die Specialforschung noch manches Interessante wird hinzufügen können. Ich selbst werde die folgende Zusammenstellung nur als einfache Geschichtsquelle an dieser Stelle wiedergeben und habe deshalb alle näheren Namen-Identificierungen u. s. w. selbst da unterlassen, wo sie an der Hand der bisherigen Quellen leicht möglich gewesen wären. Die Identificierung und geographische Feststellung der Ortschaften ist auf Grund des grossen Handatlas von Debes (Leipzig 1895) und der beiden bekannten Nachschlagewerke von Büsching und Ritter[2]) erfolgt. Wo sich die Feststellung nicht ermöglichen liess, ist ein Ausrufungszeichen beigesetzt; die auffälligste Aussprache ist in Klammern mitvermerkt. Die näheren Landesbezeichnungen sind nur dann in Klammern hinzugefügt, wenn die Messbücher selber sie angeben. D bedeutet Diener, als welche sehr häufig Söhne, Brüder oder sonstige Anverwandte fungieren; das Verwandtschaftsverhältnis ist gleichfalls nur dann bemerkt, wenn die Messlisten es verzeichnen. Die Zahl der die Messe besuchenden Frauen war übrigens immer nur eine geringe, wie sich das aus den vorstehenden Tabellen für die Jahre 1675—1684 ergibt; von da ab ist in den Messlisten die Zahl der Frauen einzeln nicht mehr angegeben. D ist nur dann beigefügt, wenn die Begleitung durch Diener regelmässig erfolgte. Jahreszahlen endlich, welche durch einen Strich verbunden sind, weisen auf ununterbrochenen Besuch der Messen hin; U bedeutet den Besuch mit Unterbrechungen. Einer der andauerndsten

[1]) Ein Vergleich der hier genannten Prager Juden z. B. mit Hock-Kaufmann, die Familien Prags (Pressburg 1892), bietet eine ausserordentlich grosse Menge dankenswerter Ergänzungen.

[2]) Büsching, Erdbeschreibung, Hamburg 1788/89, Bd. II u. V. Ritters Geogr.-statist. Lexikon, herausg. v. Penzler, Leipzig 1895.

Messbesucher war jedenfalls der polnische Jude Nathan Herz, welcher vierzig Jahre hindurch die Messe regelmässig bezogen haben soll.[1])

Verzeichnis der Leipziger Messgäste 1668, 1675—1699.

Abterode: Isaak Alexander 1690, 95.

Adeberg (l) Abraham Marcus 1678. Abraham Juda 1682.

Alsleben: Abraham Marcus 1684.

Altenau: Abraham Daniel 1678.

Altona: Moses Abraham 1691—93. Philipp Abraham 1693. Isaak Bendix 1698. Philipp Joel 1693. Moses Simon Levi 1698. Wolff Levi 1685. Levin Moses 1698. Jonas Nathan 1693. Meyer Samuel 1699. Ruben Samuel 1698.

Amsterdam: Isaak Abraham 1690. Douarte Trunio d'Acosta 1682 mit D. Daniel Alexander 1691. Jakob Alexander 1679. Levin Alexander 1685. Abraham Aron 1685. 1693—96. Benjamin Aron 1696. Philipp Aron 1692—94. Salomon Aron 1688—93, 97. Samson Boas 1687. Moses Eleasar 1693—94. Aron Fonseca 1697. Ruben Elias Gumpertz 1675. Elias Hartich 1699. Josef Hartich 1687—99 mit D. Jakob Haymb 1698—99. Aron Herz 1688. Levin Herz 1685. Lipmann Hirsch 1697. Aron Isaak 1694. David Isaak 1695—99 mit D. Moses Israel 1697—99. Jakob Italiener 1682. Abraham Jakob 1696—99. Daniel Jakob 1684—88, 91, 93. Elias Jakob 1686—99 mit D. Nathan Jakob 1687—92 als D. Perl Jakob 1693. David Joachim 1688. Jakob Joachim 1695—99 mit D. Elias Josef 1694. Salomon Josef 1685—99. Zacharias Krause 1696. Aron Moses Levi 1696—97. Isaak Levi 1694. Josef Levi 1687. Philipp Levi 1695. Samuel Löwe 1683—84. Abraham Perora de Lima 1687. David de Lima 1687. Levi Lipmann 1695—96 als D. Samson Meyer 1698. Josef Mesquito 1685. Hirsch Moses 1696. Löbel Moses 1698—99. Daniel Nest 1690. Abraham Polack 1686. Abraham Salomon 1686—91. Joel Salomon 1686. Simson Salomon 1697. Michael Samuel 1696. Aron Simon 1685, 98—99. Moses Simon 1688. Kiewe Wolff 1694—95.

Ansbach: Zacharias Frenckel 1692. Lazarus Joel 1685, 96. Isaak Model 1686 mit D. Marcus Model 1686 mit D.

[1]) Funke a. a. O., S. 42.

Nathan Moses 1692—93. Joachim, Hirsch, Nathan, Lazarus 1686 als D.

Aschersleben: Hirsch Jakob 1693. Levin Jakob 1695. Simon Jakob 1692—95. Jakob Lazarus 1693—98. Wolff Kandtler 1683. Jakob Moses 1682.

Augsburg: Isaak Hitzig 1695. Löbel Jonas 1695. Lazarus Löbel 1695. Marcus Gunzbürger 1685. Josef Neubürger 1699 mit D. Josef Veitel 1685.

Auras [Auerss]: Aron Meyer 1692.

Auscha: Michael Abraham 1697—98.

Aussig: Herschel Isai 1687—88 mit Sohn Isaak.

Austerlitz: Herschel Isaak 1687.

Baiersdorf: Heilin Moses 1697. Abraham Köppel 1697.

Bamberg: Mendle Abraham 1684—89, 94—96 mit D. Isaak Benjamin 1691. Abraham David 1689. David Elias 1694. Abraham Friesen 1694. Samuel Goldschmidt 1699. Marcus Hein 1684. Gabriel Heimb 1697. Abraham Jakob 1695—98 mit D. Moses Jakob 1684. Wolff Jakob 1694. Moses Isaak 1689. Mendel Juda 1691. Salomon Josef 1696. Israel Loeb 1686, 95. Benjamin Löwe 1688—89. Abraham Mendel 1694, 96 mit D. David Meyer 1696—99. Elias Meyer 1694. Salomon Meyer 1675, 94. Hahne Michel 1694. Emanuel Moses 1693. Wolff Nathan 1696—97. Benedikt Samuel 1689. Esther Samuel 1677. Isaak Schmelz 1691.

Barby: Moses Budiner (Berliner) 1695—96. Abraham Wolff 1696—97.

Battelau [Patollau in Mehringen, Pettlau, Bettelau]: Isaak Löbel 1679 U, 1697. Löbel Hentschel 1684.

Bayreuth: Levin Meyer 1699. Salomon Samsel 1699.

Bedzycza [Bitschaz]: Jakob Scheu 1683.

Belgrad: Meyer Jakob, Isaak Sohnrack, 1690, Gefangene, wollen Almosen sammeln und deshalb mautfrei.

Belnau (!): Aron Abraham 1695.

Bendin: Moses Bendiner 1695.

Bennigschlau (!): Marcus Löbel 1693.

Berlin: Josef Abraham 1692—95. Marcus Abraham 1695—98. Michel Abraham 1696—99. Philip Abraham 1691. Moses Aron 1686. Wolff Aron 1691, 93. Salomon Auerbach 1693. Manasse Benjamin 1694—96. Isaak David 1690. Hayn Efraim 1695—99. Markus Elias 1686. Nathan Enoch 1697—98.

Familie Fränckel: Abraham 1690 als Jüngling auf der Durchreise; Benjamin 1675—1691, 94; Beermann Benjamin 1692—99; Beermann 1692—97, 99; David 1686; Isaak 1695; Samson Isaak 1694—96; Henoch 1680, 83, 84, 90, 91 zu einigen Messen von Berlin, sonst von Frankfurt a. O. aus, s. das.; Wolf 1680—95.

Familie Fürst: Bendix 1697—99; Joachim 1695; Ruben 1696—99.

Isaak Gerson 1698—99. Nahum Gerson 1689—90. Levin Goldschmidt 1691—93. Markus Goldschmidt 1692. Jeremias Herz 1679—99 mit D.; sein Sohn Ruben Herz 1683 U, 1699. Bennasso Hirsch 1675. Samson Hirschel 1680. Hirschel Jakob 1695—96. Jeremias Jakob 1680. Josef Jakob 1693—99 mit D. Levin Jakob 1675—99. Markus Jakob 1694, 99. Simon Jakob 1694. Bendix Jeremias 1698. Herz Jeremias 1699. Markus Jlthen 1697. Amsel Joachim 1688—89, 99. Seligmann Josef 1691. Jakob Josef 1697. Abraham Isaak 1686, 95. Aron Isaak 1690 U, 1699. Hirsch Isaak 1694—99. Josef Isaak 1697. Levin Isaak 1695—99. Sara Isaak 1677. Salomon Juda 1678. Abraham Levin 1699. Hirsch Levin 1678. Jost Levin 1694—95. Marcus Levin 1679, 95. Meyer Levin 1697. Moses Levin 1683. Philipp Levin 1690.

Familie Jost Lipmann: Jost Lipmann 1675—80, 90, 92—93, 96—99. Seine Frau Esther Schulhoff 1692—93; 97—99. Sein Sohn Isaak Lipmann (von Landshuth, Toledoth Ansche Schem, nicht erwähnt) 1692—93, 96—99. Sein Stiefsohn Jost Israel 1689 U, 1699.

Isaak Mann 1686. Moses Marcus 1676—79. Salomon Meyer 1690, 97—99. Veitel Meyer 1678—80, 83. Israel Moses 1697. Ruben Moses 1690. Samuel Moses 1678. Salomon Moses 1678, 79. Lazarus Nathan 1693, 97. Moses Pack 1699. Wolf Perlhöffter 1692—99. Jakob Pötschel 1691.

Familie Riess: Abraham 1675—87 mit D.; Elias 1675; Hirschel 1675—99; seine Söhne Marcus 1693, 95, Model 1692, 95, 96, Nathan 1687, 88; Koppel 1675, 82—87, 91—96.

Aron Salomon 1675 U, 1688. Berend Salomon 1694. Heinrich Salomon 1690. Löwel Salomon 1694—99.

Moses Salomon 1699. Wolff Salomon 1689—99 mit D. David Samuel 1685. Philipp Samuel 1692—93. Lazarus Simon 1699. Jüdel Sussmann 1682—99.

Familie Schulhoff: Amsel Samuel 1684—99 mit D.; Josef 1684—87, 95—99.

Familie Veit: Abraham 1686; Bendix 1675—82, 84—88 mit D.; Jakob 1689—90, 94—99 mit D.; Isaak 1680 U, 1697; Ruben 1684, 86.

Löwel Valentin 1696. Berend Wolff 1692, 98. Isaak Wolff 1682, 83. Musikant Levin Wolff und zwei Gehilfen 1698. Marcus Wolff 1695. Moses Benjamin Wolff 1679, 80.

Bernburg: Jakob Abraham 1692. Michael Abraham 1685. Salomon Abraham 1690. Daniel Alexander 1691. Jakob Alexander 1691. Moses Cain 1696. Lazarus Elias 1680 U, 1699. Isaak Francke 1692. Salomon Grundfeld (Krumfeld) 1693, 94. Samuel Heilbrunn 1691. Moses Henemann 1698. Wolff Jakob 1686. Abraham Josef, Sohn des Josef Michel, 1690. Seligmann Josef 1690 U, 1699. Abraham Isaak 1691 U, 1695. Benjamin Isaak 1692—94. Lazarus Isaak 1684—87 mit D. Mendel Isaak 1696, 98. Salomon Isaak 1691, 94. Abraham Israel 1686. Jakob Israel 1692. Jakob Kauffmann 1690, 91—93 mit D. Moses Kersten 1686, 89. Jakob Lazarus 1684. Baer Löwel 1684. Jakob Levi 1688—94. Isaak Levi 1680, 81. Mendel Levi 1695—96. Abraham Mendel 1693. Abraham Michel 1684 U, 1693. Jakob Michel 1689. Josef Michel 1675—82, 84—94, 97 mit D. Moses Michel 1695. Jakob Moses 1688. Lazarus Moses 1678. Levi Moses 1676—99 mit D. Michel Moses 1690 U, 1699. Philipp Moses 1680, 84; seine Frau Judith 1684. Levi Polack 1688. Hirschel Salomon 1676. Jakob Salomon 1693. Isaak Salomon 1675—99 mit D. Jakob Stegerath 1688, 95.

Biesenthal [auch Wiesenthal]: David Isaak 1686—87. David Samuel 1691.

Bistritz [Pisteritz]: Jakob Katz 1683.

Bleicherode: Herz Levi 1683.

Bodenwerder: Moses Levi 1685—87, 90.

Bonn: Philipp Marcus 1690.

Brake: Salomon Moses Oettinger 1694.

Brandeis: Felix Markus **1668.** Moses Löwel 1685. Moses Abraham 1685.

Braunschweig: Gumpel Moses 1698. Philipp Moses 1680.

Breslau: Herz Abraham 1692, 95. Moses Abraham 1688 U, 1698. Samuel Abraham 1692—95. David Alexander 1680. Joachim Aron 1680. Josef Baruch 1680. Hirschel Benjamin 1698. Hirschel Frenckel 1690. Jakob Götzel 1688, 90—99. Jakob Abraham Herz 1684. Abraham Herschel 1683. David Herschel 1681, 84. Salomon Hirschel 1698. Isaak Jakob 1696. Levin Jakob 1696. Mendel Jakob 1697—98. Elias Joachim 1694. Marcus Jonas 1693. Daniel Josef 1690, 93. David Josef 1688, 90—99. Jakob Josef 1678. David Isaak 1680. Löwel Isaak 1685. Samuel Israel 1684. Salman Lefkowitz 1680. Isaak Levi 1680. Philipp Löbel 1694—99. Nathan Marcus 1675, sonst von Kolin. Mendel Marcus 1697. Nathan Markwitz 1682—85. Mendel Salomon Markwitz 1685. Aron Meyer 1692, 94. Perl Meyer 1687—93, 95—99. Aron Moses 1692. David Moses 1682. Löbel Moses 1693, 94. Hartich Moses 1690, 92, 99. Herz Moses 1686. Salomon Moses 1682. Jesaja Simon Reiss 1687, 92, 93. Aron Salomon 1693. Isaak Wiener 1683, 90—92. Samuel Alexander Witsch 1684. Lazarus Zacharias 1679—98.

Breznitz [Berstenitz]: Veitel Moses 1689.

Brieg: Marcus Bruck 1675.

Budin [Butin, Baden in Mähren]: Abraham Isaak 1698. Isaak Levin 1675, 76. Marcus Polack 1697. Löbel Valentin 1686, 94—99 mit D.

Bueckeburg: Isaak Hehne 1697.

Burgkundstadt: Josef Löb 1685, 86.

Butschowitz: David Abraham 1697—99. Abraham Löbel 1698. Salman Löbel 1698. Salomon Moses 1697—99.

Cassel: Joachim Abraham 1678. Moses Abt 1680. Aron Burchard 1698. Jakob David 1677. Jakob Isaak 1678. Josef Kitow 1682. Herz Levin 1682. Jakob Moses 1682—83. Isaak Schmuz 1680.

Celle: Philipp Aron 1695, 99. Samuel Aron 1691—99. Samuel Jakob 1696. Salomon Israel 1696.

Chlesch [Kisch, Kitsch]: Moses Bauer 1682—92. Israel Löbel 1689 U, 1695. Simon Riess 1692.

Chenzinÿ [Hentschin]: Marcus Isaak 1698.

Cleve: Jakob Gumperz 1698—99 mit D. Levin Gumperz 1698—99 mit Sohn (Jakob?).

Cöthen: Wolff Jakob 1695. Jakob Wolff 1692—99. Isaak Wolff 1691 U, 1699. Israel Wolff 1693. Samuel Wolff, Bruder von Jakob Wolff, 1699.

Czachory [Schachariz]: Isaak Meyer 1695.

Czatowiz (!): Israel Abraham Krause 1686. Marcus Mendel 1686.

Czechowitz [Schachewitz]: Israel Nathan 1697, 99. Israel Samuel 1697.

Czernowitz: Elias Moses 1679, 84, 87 mit D.

Danzig: Calmus Enoch 1689. Salomon Josef 1695, 96. Salomon Isaak 1697—99. Moses Meyer 1692, 94—99. Jakob Moses 1689. Salomon Moses 1687. Moses Salomon 1687.

Dardesheim: Herz Singer 1682—83.

Daschitz: Marcus Isaak 1697—98.

Derenburg: Isaak Abraham 1693—99. Daniel Alexander 1691—92. Jakob Isaak 1678. Josef Michel 1694—96. Levin Samuel 1689—90.

Dessau: Calmann Abraham 1697—99. Levin Abraham 1683. Meyer Abraham 1699. Salomon Abraham 1682, 89. Isaak Alexander 1694—99. Marcus Aron 1677—82 mit D. Nathan Baer 1698—99. Moses Bernd 1696—99. Herz Cantor 1698. Bernd David 1675—79. Isaak David 1681 U, 1691. Lazarus Elias 1682. Moses Enoch 1697—99. Maria Hartwichin 1682, 84. Josef Herz 1699. Abraham Hirsch 1699. Moses Hirsch 1679. Isaak Jakob 1683. Lazarus Jakob 1689—91 mit D. Levi Jakob 1678. Marcus Jakob 1677. Moses Jakob 1697—98. Simon Jakob 1680. Josef Jeremias, Schreiber von Moses Benjamin Wulff, 1699. Nathan Josef 1684—85. Bräunchen Isaak 1682—84. Abraham Isaak 1699. Hirschel Isaak 1691. Jakob Isaak 1672. Lazarus Isaak 1679—88 mit D. Jakob Israel 1694, 99. Mendel Israel 1692—99. Marcus Juda 1682. Jakob Kauffmann 1694—99. Josef Kauffmann 1698. Jakob Kaz 1694. Abraham Lazarus 1675, 78; seine Frau Anna Dorothea 1675—79. Mendel Lazarus 1696. Abraham Levin 1677, 78. Bernd Levin 1679—84 mit D. David Levin 1684—99. Gumpert Levin 1695. Hirsch Levin 1698, 99. Jakob Levin 1697—99. Josef Levin 1681. Isaak Levin 1680. Bernd Isaak Levin 1680. Lazarus Levin 1690, 1695—99. Philipp Levin 1691—99. Wolff Levin Koch

1676, 78. Jakob Leubig 1679, 86. Löbel Mainz 1694, 1695. Abraham Marcus 1689. Jakob Marcus 1679. 81. Joachim Marcus 1685—99 als D. Josef Marcus 1682, 1687. Konrad Meyer 1678. Elias Moses 1699. Herz Moses 1675—79. Josef Moses 1682. Levin Moses 1682, 83. Magnus Moses 1696—99 mit D. Meyer Moses 1696—99. Philipp Moses 1687—99. Wolff Moses 1698, 99. Jakob Nathan 1682—91, 97—99. Bendix Salman 1679. Jakob Salman 1681, 82. Jakob Salomon 1690 U, 1699. Josef Salman 1677 U, 1685. Isaak Salman 1681, 82. Isaak Salomon 1695—99. Jakob Samuel 1679, 80. Israel Samuel 1681, 82. Levin Samuel 1690—99. Salomon Samuel 1699. Susanna Saulin 1682 U, 1699. Löwel Siegmund 1695—98. Alexander Simon 1697. Jakob Stehgrad 1681, 96—98 als D. Abraham Wolff 1697—99. Hirsch Wolff 1695. Sander Wolff 1692. Moses Benjamin Wulff 1687—99, ständig selbst oder durch Frau oder D. vertreten.

Doehlau: Josef Kauffmann 1697.

Dornburg (!): Isaak Franck 1691. Josef Wolff 1690.

Dyhernfurth: Samuel Abraham 1690. Marcus Tobias 1690.

Ebeleben [Grafschaft Schwarzburg]: Michel Josef **1668**.

Egeln: Abraham Aron 1677. Abraham Jakob 1677.

Eger: Salomon Abraham 1678. Joachim Bondi 1692. Isaak Bondi 1676—82, 85—89 mit D. Marcus Bondi 1689. Abraham Elias 1897. Levi Elias 1686, 87. Simon Lazarus 1697. Abraham Marcus 1683. Jakob Marcus 1690. Benjamin Meyer 1683, 91—93. Elias Meyer 1675—92, 1695—97 mit D. Jakob Meyer 1695—98. Löwel Meyer 1679, 1686. Joel Moses 1690. Jakob Nathan 1686. Lazarus Simon 1682.

Eisenach: Herz Aron 1682—83 mit Frau. Isaak Grünsfeld 1677. Kalmann Heilbrunner 1679. Moses Kunzfeld 1679.

Eisenlohe (!): Nathan Salomon 1692.

Eisenstadt: Salomon Austerlitz 1686—98.

Ellingen: Löwel Löb 1694—96, 99. Moses Michel 1696. Moses Sussmann 1694, 95.

Ellrich: Abraham David 1698, 99. Lipmann Levin 1680, 92. Levin Lipmann 1699. Josef Noa 1694, 95. Moses Noa 1695. Joachim Seligmann 1680, 92, 95. Josef Simon 1692, 95, 97.

Emden: Moses Abraham 1693. Jonas Goldschmidt 1690. Philipp Jakob 1698, 99. Levin Isaak 1698.

Eschert [Escherte]: Heimann Sussmann **1668.**

Eschwege [Eschewiehe]: Kalmann Helbrunn 1686. Philipp Hellbrunn 1686.

Eschweiler [aus dem Amte Eschwil]: Sussmann Moses 1679.

Eutingen: Isaak Westermann 1696.

Falkenau: Salomon Abraham 1687. Abraham Adam 1675. Moses Daniel 1675—79. Jakob Epstein 1677 U, 1687 mit D. Simon Lazarus 1687. Jakob Levi 1676. Salomon Levin **1668.** Abraham Schlam 1676. Simon Schlam 1677, 78, 84—88.

Falkenberg: Moses Epstein 1678.

Frankfurt am Main: Isaak zum Springbrunn und Sohn Moses 1683. Löser zur Maase 1680. Samuel zum goldenen Schwan 1680. Samuel zur Armbrust 1684. Feist zum roten Apfel mit Sohn und D. 1697. Bär Abraham 1697. Heimann Abraham 1692. Jakob Abraham 1691, 96. Moses Abraham 1684. Philipp Abraham 1696. Lazarus Amsel 1682, 88—99. Nathan Amsel 1682. Salomon Amsel 1684, 86. Beifuss Abraham 1691. Beifuss David 1685, 86, 91—99. Beifuss Moses 1689. Beifuss Salomon 1676 U, 1689. Amsel Beifuss 1692, 95—99. Bendix Beifuss 1688—99. Isaak Beifuss 1695. Meyer Beifuss 1686, 97—99. Salomon Beifuss 1786—92, 95—99. Emanuel Bär 1697. Calmann Benedikt 1691 U, 1694. Marcus Bendix 1677. Simon Benedikt 1696. Heilmann Bonn 1679. Moses Buchsbaum 1692. David Colmar 1684. Jakob Colmar 1684. Abraham David 1683 U, 1689. Bendix David 1686, 89. Jakob David 1687, 98, Moses David, Sohn des David Jakob, 1696. Nathan David 1668. Moses Drach 1697. Jakob Ettinger 1683. Hain Goldschmidt 1680, 86 mit D. Josef Goldschmidt 1689. Marcus Goldschmidt 1686, 93. Simon Levin Goldschmidt 1697. Lazarus Grünhut 1688, 89. Samuel Hahn 1678. Jakob Heilbut 1680. Samuel Hecht 1685 U, 1688. Josef Heyn 1697. Model Herz 1685, 95. Moses Herz 1697. Nathan Hirschel 1699. Seligmann Herz 1685 U, 1693. Wolff Herz 1684. Amsel Jakob 1683. Benjamin Jakob 1692. David Jakob 1684—99. Herz Jakob 1684. Hein Jakob 1688—99. Löwe Jakob 1693 U, 1699. Seligmann Jakob 1695. Schlam Jakob 1696—98. Süss-

kind Jakob 1683, 84. Bernhard Josef 1686. David Josef 1699. Aron Isaak 1682. Bernd Isaak 1686, 87. Burvis (oder Bonat) Isaak 1684, 93. Moses Isaak 1684, 95. Amsel Juda 1687—91. David Juda 1697. Jakob Juda 1682. Löwel Jüdel 1695. Major Juda 1694—99. Samuel oder Salomon Juda 1679 U, 1685, 1688—99. Marcus Juske 1678. Jakob Lazarus, Sohn des Lazarus Moses 1678, 89. Moses Lazarus 1678, 92. Amsel Levi 1893. Bernd Levin 1679. David Levin 1685. Jakob Levin 1693. Josef Levin 1679 U, 1682, 1685—99. Marcus Levin 1689. Meyer Levin 1682. Ruben Levin 1696—99. Salomon Levin 1693. Nathan Lipmann 1695. Salomon Littmann 1682—99. Jakob Löser 1682. David Makler 1683. Moses Marcus 1677. Meyer Meyer 1694, 99. Moses Meyer 1695, 97. Veit Meyer 1694. Hirsch Michel 1696—99. Abraham Moses 1689. Bernd Moses 1694—99. Gumprecht Moses 1683 U, 1698. Heinemann Moses 1677. Jakob Moses 1679—86. Lazarus Moses 1668, 1678—80. Levin Moses 1678—87 mit D. Herz Nathan 1691—99. Isaak Nathan 1697. Lazarus Nathan 1689. Beer Neff 1693. Löwi Neff 1694. Josef Oberländer 1699. Ascher Oppenheimer 1677. Wolff Oppenheimer 1693. Isaak Prager 1697. Baruch Rachmeel 1697. Zacharias Reutlinger 1699. Isaak Riess 1697. Levin Rothschild 1680 mit Sohn. Abraham Salomon 1699. Amsel Salomon 1687, 88. Benedikt Salomon 1686. David Salomon 1680 U, 1687—99; seine Brüder Herz Salomon 1684—88 mit D.; Jakob Salomon 1682—89 mit D.; Joel Salomon 1682—86. Löbel zum Salomon 1668. Marcus Salomon 1677. Herz Samuel 1684, 85. Lazarus Samuel 1692. Schefftel Schey 1684. Jakob Schlesinger 1690, 95—99. Moses Schneider 1681. Isaak Seligmann 1683 U, 1699. Michael Seligmann 1677, 78. Götze Simon 1686. Herschel Simson 1677. Manasse Simon 1690, 98. Salomon Simon 1697. Moses Speier 1675. Isaak Süskind 1693 U, 1699. Jakob Sussmann 1696. Isaak Wagner 1630. Amschel Worms 1677.

Frankfurt an der Oder: David Abraham 1684. Jakob Abraham 1680, 94. Lazarus Abraham 1682. Levin und Bruder Marcus Abraham 1695—99. Lazarus Amsel 1693. Philipp Aron 1693. Marcus Benedikt 1675 U, 1686, 1694—99. Moses Buchdrucker 1677. Lazarus Cains 1696. Abraham

David 1694. Jakob Elias 1693—99. Josef Elias 1694, 95. Abraham Enoch 1695—99.

Familie Fränckel: Hennig 1678—99 mit D.; Isaak 1692; Israel Koppel 1695—99. Moses 1678 U, 1687—89, 82—99 mit Sohn.

Juda Gerson 1696. Lazarus Grünhut 1699. Gerson Hirsch 1694—99. Samson Hirschel 1676—79. David Jakob 1688, 94. Herschel Jakob 1680. Aron Joel 1682. Herz Isaak 1692—94. Jakob Isaak 1699. Levin Isaak 1691—99. Lazarus Israel 1682. Mendel Lazarus 1693—99. Samson Lazarus 1697, 98. Abraham Levi 1696. Jakob Levi 1678. Josef Levi 1683. Moses Levin 1691—95. Naftali Levi 1697. Nathan Littmann 1687. Isaak Magnus 1690—94. Abraham Marcus 1688, 89. Samuel Marcus 1695—98. Aron Michel 1693—97. Aron Moses 1697. Hirschel Moses 1684 U, 1699. Samson Moses 1693—95. Littmann Nathan, Sohn des Nathan Littmann, 1687. Israel Pinkus 1694—99. Bendix Salomon 1694, 95. Elias Salomon 1692—99. Juda Salomon 1695. Marcus Salomon 1676 U, 1699. Samuel Salomon 1675—78. Michel Samuel 1694. Salomon Samuel 1699. Hirsch Samson 1678. Levin Samson 1678. Simon Ullmann 1685. Aron Wittmund 1682.

Fraustadt: Nathan Jakob 1675, 76.

Freistadt [Briestadt]: Marcus Salomon 1675.

Frensdorf: Süssel Hirsch Juda 1690, 95.

Friedeburg: Moses Abraham Levin 1694.

Friedland: Israel Loeser 1679.

Fürth [Pfierdt]: Lazarus Abraham 1694. Isaak David 1679. Lazarus Dinkelsbühler 1695. Meyer Elias 1698, 99. Elkan Fränckel 1677, 78, 96. Beermann Israel Fränckel 1697—99. Hirsch Frohm 1697. Abraham Gabriel 1696—99. Wolff Gabriel 1696, 97. Salomon Jakob 1679. Dosorg (?) Josef 1695. Josef Isaak 1677, 78. Elias Levi 1687. Marcus Levi 1695. Moses Levi 1686. Levi Loeb 1694. Isaak Loeb 1694—98 mit D. Meyer Loeb 1686, 96. Löbel Lazarus 1694. Moses Lipmann 1698. Magnus Marcus 1696—99. Moses Meyer 1695—97 mit D. David Mohr 1684, 96. Löwel Salomon 1678, 79. Lazarus Schlam 1699. Samson Salomon 1678, 79. Abraham Isaak Seligman 1693 U, 1699. Moses Isaak

Seligmann 1696, 97. Abraham Ullmann 1686, 87, 96 mit D. Leo Ullmann I. 1695, 98, 99; II: 1698.

Fulda: Abraham Sussmann **1668** Moses Koppel **1668.**

Gailingen: Abraham Markus 1687.

Geispitzen: Adam Seideler 1687.

Gernrode: Bär Löbel 1697, 98.

Gerzlow [Gersloff]: Salomon Abraham 1679. Israel Grossnowicz 1679. David Isaak 1679. Sämtlich mit D.

Gewitsch (Mähren): Löbel Isaak Totsch 1688—90.

Gilza (Hessen): Hirschel Kahn 1696—98.

Glücksburg: Lämmel Juda 1680,

Glückstadt: Moses Meyer 1697.

Göttingen [Gödingen]: Jakob Abraham 1678. Samuel Abraham 1695—99. David Fränckel 1689. Abraham Marcus 1689 U, 1699. Michel Moses 1699. Moses Samuel 1699. David Spitz 1695—99.

Goslar: Victor Abraham 1695—99. Abraham Israel 1677. Jakob Israel 1689. Samuel Lazarus 1678, 79, 91. Joachim Philipp 1677. Jakob Samson 1679—80.

Grätz [Gräditsch, Gräditz in Polen]: Jakob Ichel 1675. Moses Israel 1689. Hirsch Juffke 1678. Moses Löser 1678. Löwel Marcus 1678. Marcus Moses 1678 und Frau. Samuel Simon 1675—76. Josef Nathan 1678.

Grodno: Levin Salomon 1698.

Gronau [Crone]: Jakob 1678.

Gröningen [Grünningen]: Zur Michaelimesse 1682 und Neujahrsmesse 1683 von einer Anzahl Juden besucht, die in Halberstadt ansässig waren und offenbar der Pest halber ihren Wohnsitz vorübergehend dorthin verlegt hatten.

Grossglogau: Jakob Abraham 1690. Marcus Abraham 1690, 97. Salamon Abraham 1685, 86, 96. Hirschel Bendix 1692—93. Moses David 1692, 94. Israel Geidel 1695. Joachim Goldschmidt 1677. Samuel Goltst 1691. Samuel Gottfried 1689—91. Josef Hirschel 1697. Israel Hirschel 1689. Samuel Hirsch 1691, 94—96. Salamon Hirschel 1685—86. Selig Jakob 1696. Jakob Joachim 1695. Hirschel Josef 1676, 78. Jakob Josef 1679 U, 1697. Isaak Josef 1678. Manes Josef 1678. Marcus Josef 1690—93. Samuel Josef 1696. Marcus Isaak 1675, 91. Abraham Israel 1689, 90. Bendix Israel 1683, 94. Marcus Israel 1678, 96, 97. Moses Israel

1678, 95. Samuel Israel 1686. Josef Juda 1686. Joachim Lieber 1697. Isaak Liepmann **1668**. Isaak Löwe 1676, 78. Jonas Löbel 1690, 91. Moses Löbel 1696. Zacharias Löbel 1693—98. Abrabam Marcus 1695, 96. Isaak Marcus 1686. Nathan Marcus 1697, 98. Samuel Marcus 1689. Marcus Meyer 1693. Moses Michel 1677 U, 1690. Abraham Mirowitz 1678. Isaak Munk Frencke 1693, 95. Samuel Munk 1694. Salamon Munk 1691—95. David Moses **1668**. Jakob Moses 1690—93. Isaak Moses 1690. Michel Moses 1694—99. Salamon Moses 1682, 83, 89. Isaak Rothschild 1684 U, 1697. Israel Sachse 1678. Moses Israel Sachse 1695, 97. Abraham Salamon 1678, 86, 95. Alexander Salomon 1686. Josef Heinrich Salomon **1668**, 1675 U, 1690. Israel Salomon 1691—94. Meyer Samuel 1686. Moses Samuel 1689—99. Isaak Simon 1696. Abraham Wolff 1693—97. Jakob Wolff 1690—94. Josef Wolff 1684—86.

Grundsheim: Samuel Meyer mit D. Löbel Isaak 1695.

Habern: David Schwiau 1682.

Häcklingen [Heckling, auch Hertling, Härtlingen]: Joachim Bendix 1694. Lazarus Elias 1683. Lazarus Isaak 1683. Abraham Marcus 1684—87. Moses Marcus 1679. Josef Michael 1683. Levi Moses 1683. Philipp Moses 1681, 85, 86. Rafael Munck 1686. Gerson Philipp 1679—80. Isaak Salomon 1683 mit D.

Haigerloch: Model Löwe und D. Jonas Löwe 1697. Moses Schnerpf 1696, 97. Samuel Weil 1696.

Halberstadt: Vatersname Abraham: Jakob 1696—99; Isaak 1678—79; Josef 1676—80, 84—99; Lazarus 1675—80, 83—99 mit D.; Levin 1695—99; Marcus 1699; Salomon 1675—79.

Vatersname Alexander: Joel 1668, 1675—78 mit D.; Aron Joel 1675—78 mit D; Isaak 1680, 93; Levin 1687 U, 1698; Michel 1688, 89; Samuel 1678—80. Jakob Aron 1679. Herz Aron 1675, 84—99 mit D. Samuel Ascher 1687. Levin Benedikt 1676—80. Meyer Bendix 1696. Hirsch Benjamin **1668**. Marcus Benjamin 1699. Jakob Bacharach 1680. Levin Bacharach 1680. Lazarus Beermann 1677. Moses David Bloch 1693—99. Familie Cantor: Alexander 1696; Bernd 1687; Burkhardt 1679. Jakob **1668**, 1679. Wolff 1684—99. Lehmann Cossmann 1694.

Vatersname David: Isaak 1684—90; Mendel 1686; Seligmann 1697; Wolff 1695—99; David Wolffs Söhne Moses 1678 U, 1699 und Michel 1687.
Levin Daniel 1691—92. Moses Daniel 1696. Marcus Elias 1694. Levin Engel 1678. Jeremias Fürst 1675. Heymann Goldschmidt und Sohn Marcus 1687. Moses Goldschmidt 1680, 84, 85. Lazarus Grünhut 1690—99.
Vatersname Hirsch (Herz): Abraham I: 1675 U, 1699; II: 1695—99; Burkhardt **1668**, 1675—80; Gabriel 1691—95; Liebermann 1689; Moses 1675 U, 1696; Isaak 1685; Levin 1691—99; Salomon 1698, 99.
Levin Hammerschlag 1698. David Henemann 1693—99. Lipmann Heilbrunn 1683 U, 1696.
Vatersname Jakob: Abraham 1689—99; Elias 1694—99; Enoch 1679, 84—99; Hirsch 1684, 90—99; Josef 1695—99; Lazarus 1690—99; Levin 1695; Liebermann 1683—89; Meyer 1691; Nathan 1688, 94—99; Simon 1676; Philipp, Bruder des Hirsch, 1676 U, 1689.
Vatersname Josef: Benedikt 1677 U, 1699; Jakob 1675; Jonas 1675, 76; Lazarus 1698, 99; Michel 1676; Seligmann 1694—99.
Die drei Brüder: Aron Joel 1676—80, 83—88; Gottschalk Joel 1678—80, 83—99 mit Frau Bela geb. Hirschel u. D.; Isaak Joel 1675—80, 83—99 mit Frau Rahel; Levin Joel 1684—97 mit Frau Michal; Zippora, Joels Wittwe, 1684.
Isaak Jost 1694—97 mit D. Levin Jost 1675, 78, 96. Nathan Jost **1668**, 1676 U, 1694. Philipp Jost 1684—99 mit D. Hirsch Jeremias 1695—1699 mit D.
Vatersname Isaak: Abraham 1692; Aron 1694—99; Efraim 1690, 94—99 mit D; Jakob 1678; Juda 1675—89 mit D; Levin 1694—98; Michel 1690—99; Moses 1691, 93; Nathan u. Bruder Samuel 1694—99.
Vatersname Israel: Alexander 1693, 94; Daniel 1694; David 1676 U, 1680, 94—99; Jakob 1678; Lazarus (Lorenz) **1668**, 1675—79, 84—92; Mendel 1698.
Jakob Juda 1697—99. Levin Juda 1694. Salomon Kloze 1695.
Vatersname Lazarus: Benedikt 1687—99; Jakob 1688, 1690; Moses 1689; Samuel 1684 U, 1699; Simon 1675 U, 1680.

Bernd Lehmann 1687—94. Herz Lehmann 1690, 93. Jakob Liebermann 1676—80. Levin Liebmann 1697, 99.

Vatersname Levi: Abraham 1693—99; Alexander 1675, 78 mit Sohn und D; Aron 1677; Heister 1675; Jakob 1675—80, 83—92 und Bruder Isaak 1678 U, 1685; Jakob II 1690—92; Josef 1688—99; Jost 1680, 90; Lipmann 1675—80 mit D; Löser 1675, 76; Moses Levi **1668**, 1675—79, 83, 85 mit D. Isaak Moses Levi 1693—99.

Isaak Magnus 1696, 99. Isaak Magnus, Sohn des Magnus Sussmann, 1694—99. Abraham Marcus, Seiltänzer, 1684. Alexander Marcus 1691—99.

Vatersname Meyer: Benedikt 1679, 93, 98; Isaak 1695; Levin 1679 U, 1699; Philipp 1699; Samuel 1686 U, 1699; Salomon 1697 und Bruder Simon 1693—98.

Vatersname Michel: Jakob 1691—99; Josef 1692, 1696—99; Isaak 1690—99; Salomon 1692, 93; Wolff 1699.

Vatersname Moses: Aron 1678, 79; Hirsch **1668**, 1695—99; Jakob 1675 U, 1679 mit D. Isaak 1688, 1697; Levin 1684, 88; Nathan 1675—80, 86—99; Salomon 1691—99; Sussmann 1680 U, 1699.

Alexander Noa 1684—99 mit Frau Lea geb. Lazarus. Moses Noa 1694—99.

Vatersname Nathan: Herz 1697—99; Isaak 1684 U, 1694 mit D und Bruder Levin 1691—93; Magnus 1680; Moses 1688, 96; Samuel, Sohn des Nathan Moses, 1694—99.

Joachim Philipp 1684—99. Jonas Philipp 1677—80, 84—99. Henemann Rothenburg 1686. David Samuel 1689. Jakob Samuel, Sohn des Samuel Lazarus, 1690. Levin Samuel 1680. Meyer Samuel **1668**, 1675, 87.

Vatersname Salomon: Abraham 1692—94; Jesajas 1697—99; Isaak 1693—98; Moses 1686, 90—99; Philipp 1699; Simson 1693—95.

Bernhard Senger 1683. Elias Seckel 1696—99. Alexander Simon 1687—99. Abraham Simon 1686. Lazarus Simon 1697. Isaak Simson 1690—99. Israel Simson 1677 U, 1687. Meyer Sobotka 1677. Philipp Speier 1695—99. Amsel Schulhoff 1697. Jüdel Sussmann 1697. Magnus Sussmann 1675—80, 84—99 mit D. Benjamin

Tuschke 1693. Aron Wittmund **1668** und Sohn Isaak 1693. David Wittmund 1695—97.

Vatersname W o l f f: Abraham 1697; Bernd 1688—1692; David 1675 U, 1693; Herz 1694—99; Isaak 1676—80, 83—87, 93—98 mit Frau Eva geb. Levi; Seligmann 1697; Tobias 1678.

Isaak Lazarus Zacharias 1697, 98.

Halle: Meyer Abraham 1697. Moses Aron 1695, 98, 99. David Bacharach 1697. Matthias Berliner 1698. Michel David 1698—99. Moses Enoch 1695, 96. Lazarus Jakob 1693—99 als D. Salomon Israel 1692—99 mit Frau Bella und D. Marcus Ilthen 1698. David Levin 1697. Hirsch Levin 1696. Jakob Levin 1692—99 mit D. Assur Marcus 1692—97 mit Frau Gnendel (Helena) und D. Nathan Meyer 1696, 97. Sussmann Moses 1697. Levi Nathan 1693. Bernd Wulff 1692—99 mit Frau Bella und D.

Hamburg: Abraham Fonseca, David de Lima, Raphael Milano, Raphael Signior, sämtlich **1668**.

Vatersname A b r a h a m: Jakob 1691, 94; Josef 1682; Isaak 1693, 99; Rebekka, Frau des Michel 1695; Meyer 1695, 99; Moses 1688, 93, 95; Magnus 1692—99; Philipp 1693, 98; Samuel 1689; Simon 1688.

Georg Abbas 1680. Moses Anton 1686. Gottlieb Aron 1699. Isaak Aron 1676 U, 1688. Levin Jakob Aron 1699. Moses Aron 1698. Samson Aron 1683. Güttel Austerlitz 1682. Rosina Austerlitz 1699. Elia Levi del Banco 1690. Marcus Levin del Banco 1684 U, 1699. Cossmann Benjamin 1690, 92. Moses Benjamin 1699. Levin Bendix 1686, 87. Marcus Bendix 1698. Nathan Bendix 1692—99. Samuel Bendix 1680. Moses Braunschweig 1677 U, 1685. Nathan Calmus 1697—99. Abraham Cantor 1679. Bernd Cantor 1688. Josef de Castro 1683. David de Castro Isaacs 1699. Posner Kornel 1684. Aron David 1686. Zacharias David 1699. Zacharias Daniel 1678 U, 1689. Emanuel Dandrata 1676. Moses Dracht 1693. Abraham Dreifuss 1698. Benjamin Dionysius 1696. Efraim Efraim 1697. Samson Efraim 1690 U, 1699. Benjamin Elias 1690. Marcus Elias 1675—99 m. Familie u. D. Abraham Enger 1676. Familie F ü r s t: Aron 1687 U, 1699; Jeremias

1668, 1681; Moses 1690—99; Ruben 1688—92 und Frau Lea; Ruben II. 1698, 99. Salomon 1675.
Isaak Franck Wiener 1675 U, 1681—99. Samson Franckel 1693. Samuel Fränckel 1690. Moses Frankfurter 1679 U, 1696. Magnus Gabriel 1685—87. Abraham Gomperz 1689—98.
Familie Goldschmidt: Bendix 1680, 90. Goschick 1677; Hain (Heine) **1668**, 1675 U, 1688; dessen Wittwe 1690 U, 1699; Jobst 1675—79, 82—99 mit D; Levi 1697 und Marcus, Söhne des Hain, 1686 U, 1690—98; Moses 1691—94, 1698; Nathan 1686 U, 1699; Samuel 1693.
Jakob Hammerschlag 1680. Abraham Hartich 1676. Josef Hartach 1689. Moses Heimann, Sohn des Heimann Magnus, 1686—88. Magnus Heimann 1686. Andreas Heinrich 1681—84. Michel Heinrichs 1683. Salomon Heinrich 1694, 95. Josef Samuel von der Heyde 1696, 98, 99. Jakob Heilbot 1683, 89. Jakob Hirsch 1675 U, 1699. Jeremias Herz **1668**, 1675—78, 80. Levin Herz 1676 U, 1698. Abraham Jacobsen 1692. Hans Jacobsen 1691—94.
Vatername Jakob: Abraham 1694—97; Bernd 1686, 87; Hirsch 1675; Moses 1698; Nathan 1689; Philipp 1676; Salomon 1684, 91; Zacharias 1697.
Moses Jeschurun 1678—80. Simon Jeschurun **1668**, 1680. Salomon Joachim 1693, 94. Levin Joel 1692. David Jonas 1696—99. Jakob Jonas 1676, 92. Israel Jonas 1699. Alexander Josef 1677. Jakob Josef **1668**. Jonas Josef 1676—78. Isaak Josef 1678. Levin Josef 1695. Isaak Jost 1696. Levin Jost 1696.
Vatersname Isaak: Aron 1675—98; Benjamin 1696; Leffmann 1696—99; Samuel 1698; Salomon 1687. Jonathan Israel 1675 U, 1686. Josua Israel 1698. Lazarus Israel 1686. Moses Israel 1679, 86. Moses Italiener 1678. Aron Lazarus 1676. Moses Lehnert 1696.
Vatersname Levi: Aron 1687; Bär 1685, 89, 90; Elia 1692; Gerhard 1687 U, 1696; Jost 1696, 97; Josef Jakob 1697, 98; Marcus 1681—94, 96, 99; Moses 1677 U, 1683—98; Isaak Moses 1692; Levin 1697, 98; Nathan, Sohn des Levi Nathan, 1697 und Samuel, sein Bruder 1696; Simon **1668**, 1675—88 Moses Simon 1696—99; Wolff 1681—96; Wolff II 1699.

Anschel Löser 1684—97. Aron Luria 1685 U, 1697. Jochem Luria 1675—84.

Vatersname Magnus: Jost 1686—89; Josef 1675; Heimann 1668, 1675 U, 1688; Nathan, Sohn des Magnus Nathan 1696; Simon 1692, 93.

Samuel Mainz 1682—99. Simon Mainz 1691. David Marcus, Sohn des Marcus Elias 1690, 95—99 mit D. Magnus Marcus, dessen Bruder, 1688—95. Moses Marcus 1680. Jonas Meyer 1693—98. Levin Meyer 1688—98 mit D. und Bruder Marcus Meyer 1696. Samuel Meyer 1697. Isaak Michel 1698. Meyer Michel 1675 U, 1686. Seligmann Muderich 1679. Josef Musaphia 1696.

Vatersname Moses: Abraham 1684—88, 93; Aron, der Koch, 1668; Aron, Sohn des Moses Elias, 1675 U, 1694; Benjamin 1695, 96; David 1695; Elkan 1685; Jakob 1686 U, 1693; Isaak 1690; Hartwig 1675, 78; Marcus 1675; Samson 1676 U, 1687; drei Söhne des Moses Nathan: Bernd 1692, 93, Levin 1690—98, Thomas 1676—78.

Vatersname Nathan: Abraham 1683, 92; Aron 1695; Berndt 1675; Gottfried 1682, 85; Jonas 1694; Levin 1675—99 mit D.; Moses 1668, 1675—99 mit D.; Levin, Sohn des Nathan Moses, 1690, 93. Levin Moses Nathan 1694—99; Magnus oder Marcus 1675—99 mit D.

Simon Oberländer 1682. Samuel Palati 1678, 79. Jakob Philipp 1693. Josef Philipp 1686—90 mit D. Levin Philipp 1694, 95. Ruben Philipp 1699. Simon Philipp 1696—99. Elias Polack 1698, 99. Isaak Moses Polack 1686 U, 1695 und sein Sohn Mosts oder Matthias 1693—99. Levin Philipp Puer 1697. Elias Riess 1675—99; sein Sohn Marcus 1696—99. Michael Rubiner 1696.

Familie Rothschild: Abraham 1698; Levin 1675—85 mit D.; Ruben 1686—99.

Vatersname Salomon: Amsel 1687 U, 1691; Berndt 1675—96 mit D.; Efraim 1699; Elias 1694—99; Hirschel 1675, 76; Joel 1686—90; Levin 1678, 79 mit D; Moses 1692; Simon 1692, 96.

Abraham Samuel 1697. Gottschalk Samuel 1699. Israel Samuel 1676. Meier Samuel 1693. Nathan Samuel 1689. Samuel Sachse 1692. Elia Schauer 1693. Isaak Scriba 1697. Elias Seckel 1692—94. Jakob Seligmann 1678.

Meyer Seligmann 1681—84. Michel Seligmann 1678. Josef Senior 1679. Joachim Simon 1678. Josef Simon 1692 U, 1699 mit D. Lazarus Simon 1686. Philipp Simon 1684—90. Josef Simson 1684, 98 mit D. Israel Simson 1686, 87. Mendel Speier 1683—85. Samuel Stephanus 1677—79. Alexander Traub 1697, 99. Jakob Vidanque 1679—82. Isaak Wallich 1692—99. Jakob de Warger 1679. Levin Weissweiler 1687 U, 1699. Lazarus Welsch 1699. Marcus Wiener 1678 U, 1691. Moses Nathan Wiener 1675—79, 80, 86. Jakob Wolff 1696. Isaak Wolff 1692. Levin Wolff 1691. Nathan Wolff 1699.

Hameln: Marcus Elias 1691. Sussmann Gans 1687 mit D.

Hamm: Aron Elias 1698. Marcus Elias 1690, 92. Herz Jordan 1692. (Hamm = Hameln?)

Hanau: Ascher David 1678. Jakob Moses 1678.

Hannover: Bendix Abraham 1693 U, 1699. Samuel Aron 1693, 94. Herz Behrendts 1683 U, 1693 mit D. Jakob Behrendts 1683 U, 1694. Leffmann Behrendts 1690—94 mit D. Lazarus Falcke 1699. Bendix Gomperts 1694—96 mit D. Samuel Israel 1690. Herz Lehmann 1693. Jakob Levin 1698. Salomon Levi 1697. Alexander Moses 1695, 96. Gumpel Moses 1696, 97. Isaak Moses 1696. Salomon Moses 1689—91. Jakob Michel 1688, 89. David Oppenheimer 1695. Wolff Oppenheimer 1698 mit Frau und D. Josef Salomon 1695, 97. Marcus Speyer 1697. Calmann Weyl 1698, frei, weil zur Lehmann'schen Suite gehörig (von da ab in Halle ansässig).

Harzgerode: Moses Isaak 1698. Abraham Moses 1697, 98.

Heiblingen (!): Abraham Marcus 1685.

Heidelberg: Abraham Noa 1696.

Helfta: Levin Alexander 1689—96. Simson Lösser 1689 U, 1699. Levin Salomon 1694. David Wittmund 1695.

Hettstedt: Levin Aron 1698.

Heuchling: Salomon David 1696—98.

Hildesheim: Isaak Abraham 1688. Isaak Ascher 1686. David Benjamin 1686. Moses Bayreuth 1693. David Burkhardt 1692. Moses Burkhardt 1693. Abraham Cantor 1678. Bernd Cantor 1689 U, 1697. Burkhardt Cantor 1697. Levi Cain 1691. Isaak David 1688, 93. Jonas Efraim 1690 und Bruder Samuel Efraim 1689—93 mit D. Alexander Franck 1696. Tobias Gabriel 1692. Isaac Goldschmidt 1685, 86. Moses Goldschmidt 1691—99 mit D.

Familie Hammerschlag: Jakob 1684—93 mit D; Jonas 1691; Mendel 1684—99 mit D; Merle 1683.

Levi Heimann 1688. Michel Hirsch 1694. Abraham Jakob 1688. David Jakob 1689. Michel Jakob **1668**, 1675 U, 1687, 1689—98 mit D. Moses Jakob 1696. Philipp Jobst 1682. Jakob Josef 1696, 97. Abraham Isaak 1691, 92. Lazarus Isaak 1675. Lehmann Isaak 1693. Samuel Isaak 1691, 93. Abraham Israel 1680. David Israel 1688, 91—93. Moses Israel 1693—96. Samuel Israel 1688, 92—95. Levi Lazarus 1688. Cain Levi 1679, 80, 83—99 mit D; seine Söhne Lipmann 1691—95 und Salomon 1688—99 mit D. Levin Levi 1691. Moses Levi **1668**, 1675—87 mit D. Samuel Levi 1684—86 mit D. Moses Lehnert 1697. Jost Lieffmann **1668**. Salomon Lipmann 1689. Moses Löbel 1699. Herz Marcus **1668**, 1675—79 mit D. David Michel 1691, 96.

Vatersname Moses: Alexander 1686—92. David 1679, U, 1684, 1686—99 mit D; Jakob 1690—93; Isaak 1689, 99; Israel 1692, 93; Salomon 1688; Tobias 1691.

Abraham Möller 1690—92. Jakob Nathan 1677—79. Wolff Nathan 1698, 99. Abraham Philipp 1687. Levi Polack 1686—89. Wolff Prager 1688.

Vatersname Salomon oder Salman: Cain 1688; Calmann 1679, 80, 83—92 mit D; Isaak 1692; Moses 1682; Samuel 1693, 98; Salomon 1675.

Isaak Samuel 1677. Moses Samuel 1691. Nathan Samuel 1699. Samuel Seckel 1687—99 mit D. Jeremias Vorsinger 1675.

Höxter: Levin Aron 1696 mit D. Rudolph Herz.

Hohenthurm: Michael Alexander 1697—99.

Holleschau: Jakob Joachim 1689. Wolf Löwel 1688—90. Levin Benjamin 1698.

Hornburg: Isaak Abraham 1695, 98, 99. Seligmann Abraham 1698. Isaak Alexander 1682. Philipp Jobst 1682, 83. Philipp Levin 1698, 99. Ruben Levi 1695—99. Alexander Marcus 1698. Herz Moses 1682. Jakob Moses 1680 U, 1689—97. Isaak Moses 1683, 1690—99; II. 1694 U, 1698. Sussmann Moses 1682, 83. Nathan Samuel 1699. Israel Samson 1679, 80, 95—98 mit D.

Horazdiovic [Haraschowitz]: Salomon Adam und Sohn Samuel 1687.
Horic: Gerstel Moses 1693—99.
Horzepnik [Horsegineck]: Ruben Marcus 1679.
Hoym: Beer Levi 1682—86. Berend Cantor 1685—87. Herz Cantor 1685, 86.
Hüls: Jakob Isaak 1696. Herz Kaz 1696.
Jankau: Jakob Wolff 1698.
Jarotschin: Hirschel Jakob 1698.
Jever: Isaak Josef 1676.
Innsbruck: Jakob Götzel 1685. Lazarus 1685. Josef Tine 1685.
Jüdenberg: Isaak Schmuz 1691, 92.
Jungbunzlau: Josef Scheuerl 1697, 98.
Kalisch: Vatersname Abraham: Amsel 1687 U, 1699; Assur 1690—99; Jakob 1683, 93; Joachim 1684; Isaak 1696.
Josef David 1677. Isaak David 1681, 84. Abraham Ezechiel 1698. Jakob Henoch 1679. Hannach Herschel 1678—82. Jakob Herschel 1683, 84. Marcus Herschel 1684. Moses Herschel 1684. Abraham Heskel 1693.
Vatersname Jakob: Elias 1683; Enoch 1684; Joachim 1691, 92; Jonas 1681 U, 1685; Isaak 1694; Josef 1693; Lassar 1678, 79; Marcus 1683; Samuel 1683 U, 1688; Simon 1692; Wolff 1679—93, 96—99 mit D.
Philipp Jobst 1684. Jakob Josef 1695. Isaak Josef 1678, 79. Marcus Josef 1675, 78. Liebmann Israel 1678. Salomon Jonas 1686, 87.
Vatersname Joachim: Abraham 1677, 85; Alexander 1688; Aron 1681, 88; Efraim 1692, 96; Löwel 1676; Samuel 1681; Simon 1677.
Vatersname Isaak: Benjamin 1679; Elias 1693; Jakob 1685; Josef 1683; Marcus 1674—89, 98 (1676 von Halberstadt aus); Selig 1681; Simon 1679 U, 1699; Salomon 1678.
Abraham Joachim Kaphan 1677, 78. Jakob Lazarus 1696. Samuel Lazarus 1680. Marcus Lipmann 1677. Elias Löwel 1687. Jonas Löwel 1691. Hirsch Marcus 1690, 98. Vickers Meyer 1679. Jakob Michel 1684, 85. David Moses 1678, 84. Jakob Moses 1678, 91. Marcus Moses 1685. Bernd Salomon 1695. Jakob Salomon 1675, 76. Israel Salomon 1678 U, 1685. Joachim Samuel

1686. Josef Samuel 1685. Moses Samuel 1677 U, 1682. Moses Samuel Schulmeister 1686. Isaak Simon 1686, 87. Jakob Schmaje 1685. Enoch Schmerlowitz 1683—87. Isaak Tobias 1681 U, 1685. Jakob Valentin 1677.

Kammin: Adam Israel 1686.

Kassejowitz: Hirschel Isaak 1688—1694. Isaak Fischel 1693. Jakob Wolff 1690.

Kempen: Moses Abraham 1696.

Kempenau (!): Moses Jakob 1685.

Königsaal: Löbel David 1697.

Königswart: Jakob Marcus 1691,

Kojetein: Samuel Patschieck 1678.

Kojetitz: Marcus Bondi 1691.

Kolin: Hirschel Fraenckel 1697. Marcus Hirschel 1682, 84. Philipp Jakob 1675—79.

Kolischow: Wolff Löwel, Löwel Moses 1687.

Komorn: Isaak Totzsch 1688.

Konespol [Kunitzpola, Kanischpohla]: Abraham Jakob 1675. Löwel Isaak 1685—93. Bendix Israel 1686. Henschel Löbel 1692, 93. Bendix Salomon 1679.

Kosetitz: Hirschel Isaak 1692.

Krakau: Jakob Bär 1693—98. Isaak Bär 1694 U, 1699. Löwel David 1690, 97. Levin Hirsch 1682. Josef Jakob 1687. Simon Jakob 1677. Hirschel Jonas 1691—94, 97. Marcus Jonas 1687—98. Israel Isai 1687. Samuel Israel 1677. Salomon Marcus 1696—98. Samuel Meyer 1692—94. Moses Polack 1679. Moses Salomon 1695—98.

Kralowitz: Israel Abraham 1684. Moses Abraham Levi und Frau 1693. Löbel Israel 1684.

Kratzau: David Hirschel 1679.

Kremsier: Marcus Abraham 1678, 79. Abraham Alexander 1685. Selig Aron 1690. Abraham Bruck 1685, 86. Jakob Corante 1677. Löwe Daniel 1685. Marcus Feibel 1678. Anschel Fränckel 1694. Löwel Herschel 1678. Isaak Joset Holleschau 1693—96. Isaak Jakob 1695. Löwel Jakob 1691. Daniel Israel 1687. Alexander Löwel 1693. Wolff Löwel 1688. Josef Marcus 1688, Jonas Meyer 1680, 81, 85—99. Josef Meyer 1691—96. Veitel Meyer 1685—99. Zacharias Moses 1682—92, 95, 96. Samuel Patschieck 1677. Isaak Pinkus 1677, 78. Isaak Polack 1687. Lazarus Polack 1675—78. Mendel Polack 1686—90, 99. Salomon

Polack 1686, 87. Jakob Riess 1686. Moses Löbel Riess 1692. Simon Riess 1679—81, 86—99 mit D. Israel Samuel 1678. Abraham Wolff 1686—90. Daniel Wolff 1688. Joachim Wolff 1679, 81, 86—90. Israel Wolff 1682, 85—90. Salomon Zacharias 1690.

Kriegshaber: Baruch Ginzberger 1696—99. Josef Nürnberger oder Neuberger 1696, 98. Lazarus Löwe 1696.

Krommenau: Nathan Jakob 1685.

Kronach: Esther Jonas 1679. Levin Koppel 1695—99. Isaak Samuel 1680, 97, 98.

Krotoschin [Kroderschin, Krezschin]: Jakob Abraham 1688. David Herschel 1678 U, 1693. Fabian Hirsch 1697. Moses Jakob 1686. Jakob Josef 1692. Aron Josawitz 1682. Alexander Isaak 1698. David Isaak 1682. Löwel Isaak 1686, 88. Michel Isaak 1682. Isaak Loserwitz oder Lazarus 1685, 92. Salomon Lazarus 1678. Jakob Levin 1696. David Löwel 1696. Isaak Löwel 1688. Abraham Marcus 1690. Josef Moses 1692. Bernd Salomon 1695—98. Jakob Salomon 1698. Josef Simon 1678. Jakob Veit 1690. Marcus Tobias 1698. Jakob Wolff 1696.

Kruman [Mähren]: Isaak Totzscheck 1688—90. Löwel Totzscheck 1688.

Labischin: Josef Jakob 1691. Isaak Löbel 1690. Lazarus Moses 1688—91.

Landsberg: Abraham Levin 1697, 98. Moses Marcus 1680. Marcus Salomon 1678.

Laucha: Samuel Sandel 1698.

Laun: Löbel Simon Mürwitz **1668**, 1676 U, 1683.

Ledče [Letitsch, Letsch, Luzsch, Leizsch]: Jakob Abraham 1692, 97. David Altschul 1682. Moses Aron 1699. Josef Jakob 1682, 92—99. Aron Isaak 1682. Samuel Isaak 1690—99. Veit Isaak 1682, 91—99. Wolff Isaak 1682, 91—99. Isaak Riess 1695.

Leipa: Ascher Gerstel 1696, 97.

Lemgo [Lemche]: Salomon Moses 1695.

Libau [Kurland]: Zacharias Daniel 1691.

Lichtenau: Hans (Honau) Mendel 1691, 92.

Lichtenstadt: Salomon Abraham 1679. Abraham Aron 1683, 84. Jakob Aron **1668** und D. Seckel Aron 1679. Lemmel Ascherle 1679. Lazarus Bondi 1684—86. Moses Calmus 1675—92. Joachim David 1676, 78. Joachim Gerstell

1675. Meyer Joachim 1688. Schlom Lemmel 1676, 77. Joachim Lederer 1681—83. Isaak Levi **1668**, 1676, 79. Israel Löbel 1689. Salomon Levi **1668**, 1675—91; seine Söhne Amschel 1676 und Simon 1675 U, 1679. Veit Moses Levi 1678—85. Marcus Lichtenstadt 1689. Joachim Meyer 1676—87. Marcus Meyer 1687—96. Abraham Moses 1690—95. Senior Moses 1676. Salomon Nathan 1675, 76. Hirschel Schlaum 1675—79, 82. Gomperz Samuel 1693. David Wiener 1683, 84.

Lindau: David Samuel 1699.

Linz: Marcus Juda 1697, 98.

Lissau: Isaak David 1685.

Lissa: Vatersname Abraham: Fischel 1679 U, 1686; Jakob **1668**, 1675 U, 1679; Jakob Moses 1691; Moses 1684, 85, 91—93; Lazarus 1678; Lökel 1685; Salomon 1677.

Gerson Aron 1678. Isaak Aron 1678 U, 1686. Moses Ascher 1678. Joachim Calmus 1691. Moses Calmus 1688. Isaak David 1689. Wolff David 1686 U, 1699; seine Frau Vögelein und D. Jakob Fabian 1686, 88. Abraham Fischel 1685. Joachim Gabriel 1691. Samuel Gentus 1686. Kauffmann Gosen 1676.

Vatersname Hirsch: Bendix 1685; David 1679, 80; Jakob, Sohn des Hirsch Levin, 1677—79; Joachim 1678; Samuel 1691.

Vatersname Jakob: Abraham I. **1668**, 1675—92; II. 1677 U, 1694—98; Elias 1675—84, 92; Isaak 1686; Jonas 1678; Lazarus 1696—98; Marcus 1684; Moses 1680, 84, 90; Samuel, Mäkler 1675—99.

Abraham Josef 1698. Moses Josef 1675, 86. Simon Josef 1690. Esajas Jonas 1686. Lazarus Jonas 1686. Marcus Israel 1685. Jakob Jüdel 1678. Isaak Isai 1685.

Vatersname Isaak: Jakob 1685; Isai 1690, 92 mit D; Marcus 1685; Moses 1677; Ruben 1685; Salomon 1685—99 mit D.

Lachmann Keynen 1676. Salomon Lazarus 1696. Isaak Lassewitz 1685. Josef Leibnitz 1686. Marcus Lipmann 1678. David Levin 1679. Hirsch Levin **1668**, 1677—80. Jakob Levin 1678, 79.

Vatersname Löbell: Abraham I 1675—82, 85—87, 90—99; II 1678, 85; Aron 1678, 80; Fabian 1697; Isaak 1695; Marcus 1693; Moses 1687; Michael 1686; Samuel 1686.

Israel Marcus 1697, Löbel Marcus 1698, 99. Moses Marcus 1677, 78, 98. Perl Meyer 1686.
Vatersname Moses: Aron **1668**; Hirschel 1698; Isaak 1678; Magnus 1681; Marcus 1675; Samuel 1678, 83. Marcus Pinkus 1686. Isaak Prager 1684, 85. Josef Aron Prager 1686. Levin Rothschild **1668**. Isaak Ruben 1685. Jakob Samuel **1668**, 1678, 94. Josef Samuel 1686. Josef Salman 1680. Esajas Schammas 1696. Herschel Schreiber 1675, 77. Isaak Simon 1689. Marcus Simon 1698. Samuel Simon 1686. Salomon Simson 1676. Marcus Tobias Krotoschin 1697. Abraham Warter 1685. Baruch Wolff 1686. Bendix Wolff 1684—86. Josef Wolff 1690. Löwel Wolff 1692. Moses Wolff 1699.

Lobositz [Lobeschütz]: Emanuel Katzenstein **1668**, 1682—86.

Loden (!): Abraham Israel **1668**.

Loschitz: Hirschel Abraham 1697. Simon Isaak 1697.

Lubenz: Nüssel David 1679. Nathan Joachim 1676. Simon Schlam 1676.

Lubkowitz: Isaak Moses 1685.

Lublin: Moses Josef 1684, 85. Jakob Levin 1678. Nathan Markwitz 1676—78. Josef Sablowitz 1684. David Salomon 1684.

Luckau: Marcus Salomon 1690 mit D. Jonas Haase.

Lüneburg: Bendix Abraham 1694. Samuel Alexander 1683. Berend Aron 1696, 97. Isaak Aron 1694. Simon Philipp 1696.

Lünen: David Herz 1697.

Mähren: Marcus Abraham 1679. Löwel Fischel 1678. Salomon Frankfurter 1678. Koppel Fränckel 1679. Hirsch Isaak 1686. Josef Meyer 1684. Veitel Meyer 1684. Meier Rausnitz 1678, 79. Lazarus Salomon 1678, 79. Israel Wulff 1684.

Mährisch-Neustadt: Hirschel Abraham 1695, 96. Josef Jakob 1695, 96. Simon Isaak 1695, 96.

Mainz: Samuel Abraham 1694. Löb Isaak 1691. Juda Moses Levi 1695. Salomon Levi 1692.

Magdeburg: Isaak Joel 1683. Levin Meyer 1683. David Samuel 1683.

Mannheim: Jakob Salomon 1697, 98.

Mauereck: Salomon Lazarus 1685.

Merzbach: Salomon Abraham 1687, 1697. Meyer Haym 1692. Moses Jakob 1685 U, 1698 mit Sohn Jakob und D.

Bonem Löwe 1696. Isaak Loeb 1686. Marcus Loeb 1695. Josef Moses 1696. Mendel Moses 1690, 95, 96. Simon Moses 1692 U, 1698. Salomon Simon 1694. Lipmann Unna 1693.

Meseritz: Jakob Abraham 1686. Simon Aron 1690—91, 98—99. Bendix Ezechiel 1678. Jeremias Jakob 1686. Isaak Jakob 1677, 78. Moses Jakob 1677, 84. Salomon Jakob 1677. Samuel Israel 1686. Joachim Levin 1684. Moses Levin 1684. Marcus Mendel 1685. David Moses 1677. Jakob Moses 1684. David Salomon 1678. Samuel Salomon 1696. Bendix Samuel 1694—99. Jakob Selig 1678. Jakob Valentin 1677.

Minden: Julius David 1696. Moses 1695. David Jonas 1696, 97. Herz Levi 1695, 96. Salomon Levi 1695, 96. Isaak Melchior 1699. Joel Salomon 1693. Salomon Sussmann 1696.

Mühlhausen: Frau Hindel 1699. Nathan Josef 1696, 97. Amsel Wertheimb 1682, 95, 98. Nathan Wertheimer 1682.

Muschau [Moschau]: Abraham Schlam 1675.

Myslow: Marcus Bondi 1692, 93.

Nachod [Nachhut in Böhmen]: Isaak Zacharias 1683.

Nördlingen [Nehrlingen]: Salomon Moses 1694, 95. Moses Rafael 1695.

Nesselried: Koppel Israel 1687.

Neubydschow: Abraham Zschik 1696.

Neuburg: Josef Veitel 1684.

Neuern (Böhmen): Jakob Isaak 1677.

Neukirchen: Alexander Moses 1688.

Niederwartha: Samuel Jüdel 1695 und D. Mendel Wolff.

Nienburg a. S. [Nimburg, Nieburg, Nierenburg, München-Nienburg]: Herz Aron 1682, 83. Philipp Jobst 1682, 83. Moses Kersten 1680—96. Abraham Levi 1692. Josef Michel 1682. Aron Wittmund 1683.

Nikolsburg: Marcus Abraham 1699.

Familie Austerlitz: Josef 1675 U, 1681, 84—93; dessen Sohn Moses 1685—98; Salomon 1676—79, 92. Moses Beck 1694. Perl Beck 1694. Salomon Behrel 1694. Marcus Benedikt 1685—91, 97—99. Jakob David 1685, 91—99. Simon David 1698.

Familie Frenckel: Hermann 1681; Isaak 1685; Koppel 1679, 81, 85—91.

Familie Goldschmidt: Abraham 1677 U, 1681, 85—98 mit seinen Söhnen Löbel und Perl; Bernhard 1675, 76, 98; Moses 1691—93.

Joachim Gerstel, Schneider, 1687, 90, 92—99. Marcus Holleschauer 1686. Abraham Jakob 1676. David Jakob 1683. Isaak Jakob 1684—91, 93. Isaak Joel 1686. Isaak Israel 1668. Jäckel Isaak 1688. Abraham Juda, Schulmeister 1696, 98. Moses Kersten (Karst) 1685—87, 90, 93. Nathan Lazarus 1688. Israel Löbel 1698. Lazarus Mendel 1698. Hirschel Moses 1686—91. Moses Pinkus 1688—91. Selcke Pinkus 1686—91. Israel Polack 1676. Löbel Polack 1698, 99. Marcus Polack 1699. Jakob Salomon 1679. Isaak Salomon 1688. Hirschel Winkler 1698.

Nörten: Rosel Jonassin 1690 mit 2 Kindern auf der Durchreise und deshalb ohne Maut.

Oberndorf: Löb Abraham 1695. Noa Israel 1695. Abraham Löb 1696. Löb Sandel 1698. Haym Schlam 1698.

Oedenburg: Salomon Austerlitz 1681.

Oettingen: Perl Jakob 1691. Loeb Juda 1687. Perl Juda 1691. Heimann Landau 1696—97, 99. Levi Loeb 1691. Simon Marcus 1691. Seligmann Meyer 1687. Moses Michel 1691. Isaak Moses 1687, 88. Levin Moses 1691. Beermann Ullmann 1695, 96.

Olouez [Elkisch]: Josef Jakob 1686—89. Israel Isai 1686—89.

Opatow [Abt]: Isaak Abraham 1697, 98. Perl Meyer, sein D. 1698. Wulff Abraham 1680. Kaskel Wulffewicz 1680.

Oschersleben: Lipmann Heilbrunn 1682—84 mit Frau. Simon Jakob 1678 U, 1697. Jakob Lazarus 1696.

Osterode: Levin Lazarus 1696. Abraham Salomon 1696.

Ostrau [Ostrow in Mähren]: Moses Israel 1690.

Peine: Philipp Hammerschlag 1681, 85, 86. Hirsch Jakob 1695—97. Löbel Löser 1675, 76. Moses Levi 1677, 78. Philipp Moses 1678, 79. Levin Salomon 1695—99.

Perna: Jakob Pinira 1680.

Petschau [Petsche, Petschkau]: Veit Levi 1675—78, 86—92.

Pfersee [Pforschen bei Augsburg, Pferschen, Ferschen]: Lazarus Günzberger 1698. Marcus Levi 1678—80. Jakob Moses 1687. Isaak Samuel 1679. Abraham Ullmann 1677, 79. David Ullmann 1698. Löwe Ullmann 1695.

Pforde [von der Porth]: Simon Salomon 1692, 93.

Pfungstadt: Selig Hirschel 1689. Victor Isaak 1689. Samuel Meyer 1689. David Samuel 1689.

Pinczow (Polen): Jakob Abraham 1679. Samuel Herschel 1690—96. David Samuel 1689.

Pirnitz: Joachim Abraham 1679. Simon Aron 1677—79.

Planowitz (!): Salomon Levit 1688 mit D. Abraham Levit.

Platz: Herz Abraham 1678.

Plötzkau: Gerson Philipp 1680.

Plycza [Pflugschko]: Löwel Joachim 1678.

Pocking [Poching, Pöcking]: Nathan Josef 1691—95.

Pollewitz (!): Isaak Moses 1686.

Polna [Polnau, Pohlen]: Aron Abraham 1685, 86, 96. Jakob Abraham 1676. Moses Abraham 1675. Marcus Isaak 1684. Simon Isaak 1680. Jakob Jüdel 1677. Jakob Löbel 1698. Isaak Tobias 1684.

Poppenhausen: Boruch Rachmeel 1698.

Posen: Vatersname Abraham: Amsel 1690; Jakob 1676—85; Josef 1696; Isaak 1683, 84; Löwel 1678, 80; Marcus 1685; Moses 1684; Salamon 1696; Simon 1684—90.

Jakob Aron 1683, 84. Joachim Aron 1678 U, 1684. Nehemias Aron 1684. Benjamin Assur 1679. Hirsch Benjamin 1679. Jakob Benjamin 1684, 85. Jakob Beer 1683 U, 1696. Samuel Booss 1678. Hirschel Salomon Porgis 1695. Moses Cahns 1686. Josef David 1676 U, 1692. Löwel David 1686, 88. Marcus Elias 1686. Calmus Enoch 1686. Mendel Ezechiel 1679. Heinrich Jeremias Forst, Student, 1678. Marcus Fabian 1696. Jakob Haman 1690. Baruch Hirsch 1686. Isaak Hirsch 1683, 84. Löwe Herz 1683—85. Marcus Hirsch 1681.

Vatersname Jakob: Abraham 1680 U, 1699; Aron 1699; Bendix 1697; David 1678, 79; Elias 1684; Juda 1680, 81; Lefik 1680—85; Marcus 1680—96 mit D; Moses 1678, 90; Salomon 1685; Simon 1679.

Vatersname Joachim: Abraham 1679 U, 1699; Aron 1679; Dalbisch 1677; Eli 1680; Kaufmann 1686; Marcus 1682, 93.

Jakob Joel 1683—86. Jakob Jonas 1690. Zadok Jonas 1692. Liebmann Josef 1692, 93. Jakob Josef 1691—96.

Vatersname Isaak: Abraham 1693, 99; Jakob 1682, 85; Joachim 1678; Hirschel 1691; Marcus 1679, 86; Michel 1680; Salomon 1694; Simon 1691.

Joachim Israel 1685. · Moses Israel, Student, 1678. Samuel Israel 1685. Hirsch Juda 1691. Jakob Jüdel Isaak 1675—79, 82. Marcus Jakob Jüdel 1696. Kauffmann Kain 1678. Jakob Kalisch 1679. Jakob Karst 1683. Marcus Kohn 1699. Jakob Kuhn 1682. Aron Kaskel 1684. Levi Lazarus 1675. Marcus Lazarus 1682—85. Aron Lasker 1685. Isaak Liepmann 1675. Marcus Liepmann 1676 U, 1691. Samuel Liepmann 1689.

Vatersname L ö w e l: Aron 1678; Fabian 1692—98; Hirsch 1691; Jakob 1684—86; Joachim 1687, 88; Isaak 1676; Marcus 1684—90, 94—99; Moses 1691; Samuel 1696—98; Zacharias 1684, 85.

Abraham Marcus 1685. Jakob 1679 U, 1691. Isaak 1680 U, 1699. Moses (Muschke) 1675 U, 1679—86, 91—99 mit D. Jakob Mendel 1682, 83. Joachim Mendel 1683—85. Elias Löwel Muchan 1685.

Vatersname M o s e s: David 1677, 79; Jakob 1684, 86; Joachim 1682; Lesser 1695, 97; Salomon 1693; Samuel 1675, 84; Selig 1698, 99.

Bernd Nathan, Student, 1678. Jakob Nachman 1684, 89—92. Hiskias Samuel 1685. Jakob Samuel 1675. Josef Samuel 1680, 83. Isaak Samuel 1697, 98. Simon Samuel 1693.

Familie S c h w e r i n: Jakob Aron 1683—93; David 1691; Götz 1692, 93; Löwel 1685.

Vatersname S a l o m o n: David 1692, 96; Jakob 1682, 84; Isaak 1696; Josef 1693; Marcus 1685; Moses 1677—80.

Jakob Selig 1683, 84. Mendel Selig 1696. Isaak Simon 1684—93. Philipp Simon 1690—93, ein Stummer. Ruben Simon 1678. Abraham Zacharias 1687—98, seine Frau Jütchen 1699.

Postelberg: Jakob Abraham Wiener 1695—96.

Potsdam [Bobdam]: Judas Gerson 1693—95. Jakob Moses 1694.

Prag: Vatersname A b r a h a m: Joachim, Musikant 1696; Isaak 1688; Israel 1682; Löwel 1696; Mendel, Musikant 1698; Moses 1695; Wolff, Musikant, 1699.

Jakob Abeles 1684—99. Moses Abeles Punzel **1668**, 1679, 82. Marcus Alex 1683. David Alexander 1689. David Altschul 1676—81, 95. Jakob Altschul **1668**. Salomon Arstl (?) 1682. Jakob Aron **1668**, 1675—78.

Salomon Aron 1694, 95. Seckel Aron 1679, 83. Simon Aron 1678. Jakob Auerbach 1678. Joachim Auerbach 1686—99. Wolf Auerbach 1692—94, 99 mit D. Nathan Auerbach 1697—99. Abraham Ausers 1689, 90. Aron Austerlitz 1687, 91—99. Aron Jakob Austerlitz 1697—99. David Austerlitz 1676—88. Josef Austerlitz mit Sohn Moses 1686 U, 1691. Salomon Austerlitz 1687—96.

Bernhard Back **1668**, 1675—79, 86—89. Jochem Back 1679, 92. Isaak Back 1675, 79. Särle Backofen 1677—79, 82. Löwel Bauer **1668**, 1675—79. Samuel Bauer 1688. Simon Bauer 1688, 89. Abraham Baschewi **1668**, 1675—77. Pinkus Baschewi 1676. Samuel Baschewi 1678, 79.

Familie Beck: Jakob 1685; Jakob Philipp 1699; Jochem 1682—99; Samuel **1668**, 1695; Salomon 1678, 82; Israel Salomon **1668**; Selig 1687.

Familie Bendiner: Löwel **1668**, 1677—82; Moses 1693—95; Samuel 1696; Simon 1675—83, 88—99; Selig **1668**, 1679.

Jakob Bernhard 1690. Israel Bernhard (Bernick, Pernitz) 1678—99 mit Sohn Bernick Israel. Simon Wolf Benjamin, Makler, 1683—99 mit Sohn Hirschel Simon. Matthias Berlin 1691—99. Model Berlin 1697—99. Samuel Israel Berlin 1675 U, 1689. Samuel Berin 1689. Abraham Bernburg 1694. Lazarus Bischitz 1695, 96. Löwel Salman Blaue 1676. Moses Utiz Bonatus 1686, 87. Israel Bondi 1676. Salomon Bondi 1677, 78, 85—99. Samuel Bondi 1687. Hersch Borzcy 1682. Simon Borchiak, Makler, 1678.

Familie Brandeis; Bezalel 1689—99; Ezechiel 1691; Jakob 1678, 79, 82—90, 93—98; Isaak 1694—96; Jakob Isaak 1696; Josef 1696; Naftali 1678 U, 1699.

Marcus Breslau 1685. Abraham Brod **1668**. Löbel Brod 1691, 92. Marum Brod 1678. Isaak Bruck 1683. Marcus Bruck 1676. Jakob Budin 1688. Joachim Budin 1696, 97. Löwel Budin 1691, 92. Benjamin Buchdrucker 1676. Jakob Popper Buchdrucker 1676. Moses Jakob Buchbinder 1694, 95. Löwel Bunzlau 1696—99.

Hirschel David 1695. Lazarus David 1676. Schefftel David, Sohn des David Schefftel, 1696—99. David Deckenmacher 1676. Moses Doktor 1688—99. Mendel

Doktor 1690. Josef Dressing 1676. Gerstel Duschenes 1683. Jakob Duschenes 1699. Jsrael Duschenes 1683—97. Abraham Ebnis 1696.

Familie Eidlitz: Gumpel 1685 U, 1695; Joachim 1695, 99; Karpel 1694; Wolff 1675—99; s. auch Jeidlitz und Jeitel.

Abraham Ellenbogen 1675—99; zuletzt mit seinem Sohne Elias. Jakob Ellenbogen 1676. Nathan Ellenbogen 1689—99. Hirschel Engel **1668**, 1675—77, 82—99. Löwel Engel 1676—79. Wolff Epstein 1678, 85. Löwel Fanta 1678, 79. Hirschel Fanta 1697, 98. Marcus Fanta 1684 U, 1692. Mendel Fanta 1677—79. Aron Fischel 1687. Ezechiel Fischel 1690. Samuel Fischel 1675 U, 1699 mit D. Gerstel Fleischhacker 1675. Hirschel Fleischhacker 1675—84. Josef Fleischhacker **1668**. Liebermann Fleischhacker 1675—79. David Frenckel 1687. Hirschel Frenckel 1689. Löwel Frenckel 1688, 92. Isaak Francke 1690. Koppel Frenckel 1682—89. Sara Franckin 1678. Vogel Franckin 1689. Wolff Frenckel 1675—78, 82—98. Jakob Freund **1668**. Jochem Freund 1678, 79, 82—88, 92—95. Löwel Freund 1685—99. Marcus Freund 1682. Nathan Freund **1668**, 1677—79; sein Sohn Wolff **1668**. Philipp Freund 1675—79, 82—84. Josef Friedisch **1668**. Jochem Friedländer 1677—79, 82—98; sein Sohn Nathan 1695—99. Jakob Fröschel 1686. Rafael Fröschel 1694—99. Jakob Fuchs 1688.

David Gerstel 1684, 88—97 mit D. Gustel Gerstel 1689—91, 99 mit D. Jakob Gerstel sen. 1675—78; jun. 1675—85. Veitel Gerstel 1675—79, 82—84. Jonas Gieben (?) 1679. Anschel Ginzburg 1697. David Günzberg 1668. Moses Ginzburg 1694, 95. Löbel Gretz 1693. Moses Goitein 1689. Lakisch (Larx) Goldschmidt 1675—79, 82. Salomon Goldschmidt, ein Singer, 1693. Schewi Goldschmidt, ein Kantor, 1678. Samuel Goldschmidt 1679. Löwel Graf 1679, 82. Abraham Grote 1691—95. Nathan Grote 1694, 95. Salomon Gumpel 1678. Abraham Gutmann 1699.

Löbel Habern 1688, 96. Jakob Hammerschlag 1690. Bernhard Haussig 1676. Moses Heimann 1688. Josef Heist 1685, 86. Jakob Hengel 1677. Marcus Hirsch 1683, 89. Simon Hirsch 1676—79, 82. Hindele Hiero-

nymus 1676—78, 82, 83. Isaak Hock 1677—79, 83. Ezechiel Höschke 1684—96. Michel Hrubamu 1677.

Hirschel, Diener der Ältesten, **1668.**

Aron Jakob **1668.** Aron Jakob, Musikant 1698. Daniel Jakob 1683. Hirschel Jakob 1687, 88. Isaak Jakob 1697. Josef Jakob 1692, 93. Lazarus Jakob, Musikant, 1699. Löwel Jakob 1694. Marcus Jakob 1685, 88. Michel Jakob 1688. Herschel Jantsch 1677. Juda Jäckel 1692—99. Fischel Jeitel (Geutel, Geidels) 1689—94. Hirschel Jeitel 1699. Jakob Jeitel 1677—79, 86—87. Moses Jeitel **1668,** 1675—79. Aron Jeiteles 1698, 99. Simon Jeidlitz 1687—99. Veischel Jeidlitz 1690—99. Hillel Jerucham 1695. Abraham Jerusalem 1694—99. Jakob Jerusalem 1676—79, 82—99. Ascher Jakob Jerusalem 1683, 86—99. Mendel Jetzlitz (Itzelitz) 1685 U, 1689. Samuel Jetzlitz 1697—99. Wolff Jetzlitz 1694. David Jitschin 1682. Jakob Jitschin 1695—99. Moses Jitschin 1683—89. Moses Ascher Jitschin 1691, 96. Löwel Josef 1675, 76, 82. Löwel Joachim 1686—99. Moses Joachim 1689. Marcus Joachim 1699. Moses Johannes **1668.** Hirschel Jonas 1691, 93. Jakob Jonas 1678, 79, 82—99.

Aron Isaak 1681, 82. Hirschel Isaak 1691. Marcus Isaak 1686. Moses Isaak, Makler, 1676 U., 1689, 1690—99 mit D. oder Sohn. Samuel Isaak 1679—85. Simon Isaak 1691. Veit Isaak 1684. Gerstel Israel 1678, 79. Herschel Israel 1690. Jakob Israel 1675, 77. Jochem Israel 1678. Josef Israel **1668,** 1675—78, 82. Moses Israel 1686, 87. Samuel Israel 1688. Ascher Juda 1694. Isaak Marcus Juda 1698. Israel Juda 1685.

Marcus Kadisch 1679, 90. Jakob Kain 1686. Josef Kain 1677 U, 1692. Löbel Kain 1690, 98. Moses Kain 1687, 88. Herschel Kallmann 1682. Perl Kallmann 1682. Samuel Kohlmann 1684. Abraham Kalmus 1677—82. Bernhard Kalmus 1687—89. Löbel Kahoss 1692.

Familie Kaffky: Abraham 1675—79; Abraham Veitel 1675, 83—99, seit 1690 als Makler; Isaak Marcus 1679—99; Löwel Marcus 1691; Löser 1688 U, 1694; Moses **1668,** 1675—77; Scheu 1676—79.

Abraham Kantor 1675—77. David Philipp Kantor 1678, 79. Isaak Philipp Kantor 1675—79. Samuel Wolf Kantor 1690, 91. Simon Kantor 1677. Lazarus Katterle 1692.

Familie Karsch: David 1678, 83; Hirschel 1675—79, 83—92; Löbel 1690, 94—99; Moses 1675—94; Salomon 1698—99.

Abraham Katz **1668**, 1678. Aron Jakob Katz 1675—79, 83—97 mit D. Gustel Katz 1686—95. Löwel Aron Katz 1688—97. Löwel Kölner 1678. Marcus Victor Körner 1684. Marcus Korn 1691.

Familie Koerpel: Gabriel 1696—99; Herschel 1678, 79, 82—94; Herschel Israel 1688—98 mit seinem Sohne Schachny; Liebermann 1677, 79, 82—90; Löbel 1675—79, 82—99; Löbel Isaak 1695—98; Löbel Marcus 1690—99 mit seinem Sohne Schachny; Marcus 1678; Moses Marcus 1678, 79, 82—99; Moses 1675—79, 82—86; Philipp 1682; Wolff 1682, 88; Zacharias 1675—79, 82—99.

Marcus Kohn 1690—99 als D. Salomon Kohen 1692—97. Wolf Levin Koch 1675. Isaak Koch 1678.

Familie Koinis (Cumus): Abraham 1690 U, 1699; Aron 1675; David 1668, 1675—79, 82; Jochem 1677—79; Koppel 1688, 89; Moses **1668**, 1675—79.

Josef Kordelis 1679 U, 1699. Herschel Kostelitz 1679, 82. Löwel Abraham Kostelitz 1678, 79, 88. Jakob Simon Koschelitz 1696. David Koreff 1679, 89—99 mit Sohn Samuel. Isaak Klauber 1682—99. Samuel Klauber 1677, 78. Wolff Hirschel Klauber 1696—99. Abraham Löbel Kürschner 1675—79, 82—99. Hirschel Kürschner 1695. Hirschel Kuh 1682, 85—99. Hoseas Kuh 1697. Löbel Kuh 1690, 95—99. Jakob Krakower 1694. Lazarus David Krabat, Rossmakler, 1675—78, 82—85. Philipp Krabat 1679. Moses Krabat 1692—94. Salomon Krabat 1675—79, 83—96 mit D.

Isaak Langenbauch 1696. Mendel Landsberger 1695—96. David Laun 1684. Hirschel Mendel Lazarus 1677. Isaak Lazarus 1676. Moses Lehrs 1677, 85. Simon Leipin 1696. Gumprecht Leitmeriz 1675. Josef Levin 1676—78. Samuel Levin 1690—94. Abraham Liebermann Lichtenstadt 1694. Jakob Lichtenstadt 1675. Jochem Lichtenstadt 1676. Nathan Lichtenstadt 1675. Wolff Lichtenstadt 1695. Josef Lieberles 1675—77. Gerstel Liebeschütz 1686. Salomon Lowositz 1688—99. Hirsch Lowositz 1682. Löbel Lowositz 1696. Simon Lowositz 1677. Wolff Liebeschütz 1676, 77, 82—99.

Isaak Löbel 1679. Hoseas Löbel 1690, 94—99. Kaskel Löbel 1682. Lazarus Löbel 1694, Marcus Löbel 1682 U, 1699. Moses Löbel 1683, 84. Pinkus Löbel 1679. Salomon Löbel 1675—77. Baruch Lucke 1694, 95. Salm Luckowitz 1691. Elias Lübeck 1679. Löbel Lübeck 1694—99.

Israel Moses Manes 1698, 99.

Vatersname Marcus: Lazarus 1691; Löwel 1690; Josef 1695—99; Isaak 1678 U, 1699; Israel 1695; Moses 1686—99; Salomon 1678; Simon 1693—99; Simon II 1693—97.

Moses Maimon 1678, 79. Jakob Marum 1687. Löbel Mantelinkes 1695. Marcus Mendel 1679. Abraham Mehrle 1696. Jakob Mehrle 1675—79, 81—99. Isaak Mehrle 1694. Schour Merle 1668. Benjamin Meyer 1695—99. Hindele Meyer 1679. Jakob Meyer 1698—99. Israel Meyer, Musikant, 1699. Löwel Meyer 1675—79. Perl Meyer 1682. Abraham Metz 1692. Aron Metz 1688—95. Jakob Metzell 1677. Isak Metzell 1675—79. Isaak Michel, Makler, 1678. Jakob Munk 1679.

Vatersname Moses: Gerstel 1692; Herzog 1679; Jakob 1694; Israel 1695; Löbel 1696; Nathan 1695; Rebena Meuschelin 1668; Salomon 1690—93; Wolff 1693 U, 1697.

Bendix Nachod 1695, 98, 99. Löbel Nachod 1698—99. Moses Nachod 1689—99. Hirschel Tausseg Nägelstock 1683, 84. Wolff Nessler (Nathan), Musikant, 1696, 99. Michel Neugröschel 1696. Moses Neugröschel 1692—99. Menke Neuhaus 1699. Löwel Neustädtel 1685—99. Elias Nikelsburg 1687—93. Josef Nikelsburg 1679, 82—96. Marcus Nickelsburg 1685—92.

Josef Österreicher 1688 U, 1691 als D. Michel Österreicher 1675—78. Marcus Österreicher 1692. Lena Österreicher 1696. Josef Öhnig 1697.

Salomon Pardi 1695. Marum Pasche 1688. Sara Perln 1684. Mohr Perlhöffer 1676. Moses Peschestitz 1689. Löbel Pick 1691—94. Selig Pincus 1688. Josef Pindelis 1699. Löbel Planzlau (Panzlau) 1695. Löwel Salomon Plohn 1676—79.

Familie Polack: Benedikt 1675—79, 81—92; David 1688; Jochem 1675; Marcus 1675; Moses 1677 U, 1693; Scheu 1679.

Simon Poll 1693—99. Abraham Popper 1694. Jakob Popper, Buchdrucker, 1676. Joel Popper 1687—89, 92—99.

Familie Porges: Abraham 1687; Abraham Guttmann 1699; Hirschel Abraham 83, 89, 90—99; Aron, Makler, 1675 U, 1692; Herschel 1679 U, 1697; Marcus 1692; Herschel Salomon 1682—98; Samuel 1675—79, 83—92.

Familie Prager: Herschel 1681, 82; Jakob 1676; Joachim, Mäkler, 1678; Marcus 1688, 91; Salomon 1676.

Israel Premelitz 1678. Isaak Prossnitz 1668, 1682. Abraham Prusske 1695. Joachim Pschibram 1692.

Familie Raudnitz: Hirschel 1690; Götzel 1684 U, 1697; Joachim 1695 U, 1699; Isaak 1675—79, 98, 99; Jüdele 1675—79, 82—92, 99 mit Sohn Simon; Simon 1694, der wegen des Professoris S. linguae allhier nur die Hälfte Maut bezahlt; Marcus 1692, 94; Moses 1676; Wolff 1688.

Isaak Rausnitz 1698—99. Moses Rausnitz 1697—99. Meyer Raschowitz 1690—92. Schaie Redisch 1682. Michael Reinicker 1695—99. Aron Riess 1689, 96. Jakob Reis, Makler, 1679. Model Riess 1699. Scheuer Reiss 1676, 77.

Aron Sabatke 1679. Herschel Isaak Sabatke 1678 U, 1699. Sackur Sabele 1686.

Familie Sachs (Sachse): Abraham 1694, 95; David 1693, 98; Jochem 1686—99 und Sohn Lazarus; Israel 1696, 97; Marcus 1675; Michael 1686; Samuel 1679, 84; Samuel Isaak oder Tausseg 1694.

Vatersname Salomon oder Salman: Abraham 1688; Aron 1679; Hirschel 1688, 93—99; Jakob 1695—97; Löwel 1677—79; Philipp 1679; Philipp, Musikant, 1699; Selcke 1679, 82—98; Wolff 1678.

Vatersname Samuel: David, Musikant, 1698; Hirschel, Musikant, 1696, 98; Löwel, Musikant, 1696; Israel 1697—99; Lazarus 1683 U, 1699; Veitel 1691.

Daniel Sazerdot 1678. Lämmel Sazerdot 1687 U, 1699. Samuel Sazerdot 1685 U, 1692. Isaak Schefkes 1678.

Familie Schefftel: Baruch 1675—79, 83—99 und Sohn Hirschel; David 1675—79, 81—99 mit Sohn Schefftel; Hirschel 1675—79, 82—99 mit Söhnen David und Jakob; Gerstel 1676.

Mendel Schermer 1679. David Schick (Zschyck) 1677, 85—99. Jonas Schick 1691. Juda Schick 1689, 90—99. Moses Schick 1677—79. Tobias Jakob Schlachter 1676, 77. Simon Schlackenwerth 1697. Israel Schmelkus 1699. Laz rus Schmelkus 1696. Peritz Schmelkus 1686—99, zuletzt als Makler. David Schneider 1675, 77. Jakob Schneider 1678, 84. Wolff Schneider **1668**, 1675—79, 82. David Schnurdreher 1675—79, 82, 83. Isaak Schnurmacher 1676, 77, 82. Isaak Samuel Schnurdreher 1682. Josef Veitel Schnurmacher 1679. Löbel Schnurmacher **1668**. Michel Laser Schnurmacher 1681. Veitel Schnurmacher 1677. Jakob Schoss 1695. Abraham Salomon Schreiber 1685; Jakob Salomon Schreiber 1694; ihr Vater Selke Salomon Schreiber 1676—79, 85—99. Hirschel Schreiber 1695, 96. Löwel Perl Schreiber 1677. Amsel Samuel Schulhof 1689. Bendix Schulhof 1696. Jakob Schwerin 1688. David Schwiau 1675—79. Simon Seideles 1694. Enoch Seckele 1678, 79, 82—99. Joachim Seckele, ein Kantor, 1693—95. Löwel Seckele 1679, 84—92. Rafael Seckele 1686. Jakob Selke 1694 U, 1699. Hirschel Simmucker 1679. Moses Sitzi 1686.

Vatersname Simon: Abraham 1685—88; Aron **1668**, 1675—79, 82—94; Hirschel 1682 U, 1698; Jakob 1692 U, 1698: Isaak 1690; Lesser, Makler 1678, 82; Marcus 1678; Simon 1690.

Elias Nicol Spork (Spury) 1687. Josef Nicol Spork (Spury) 1679, 82, 83. Jakob Stengel, Makler 1676, 78.

Familie Stum (Stumpf): Abraham 1698—99; David 1690—91; Israel 1675—79, 81—90; Moses 1675 U, 1690 und Sohn Simon; Nathan 1682.

Elias Strackwitz 1689. Jakob Strumpfhändler 1682. Hirschel Tabor 1694—97. Löser Tabor 1690. Marum Tabor 1688. Perl Tabor 1678. Samuel Tachau 1678, 79, 83—88 und Sohn Aron. Scheffel Tachau 1691, 99. Abraham, ein Tanzmeister, 1679. Abraham Tausseg 1694—96. Herschel Kallmann Tausseg 1682 U, 1691. Jakob Tausseg 1676—78, 83. Isaak Tausseg 1688, 89, Löwel Tausseg 1699. Herschel Teplitz 1683—94 mit D. Jakob Teplitz **1668**, 1675—79, 82—94 mit mehreren D. Josef Teplitz 1676, 77. Jakob Thein 1686, 89. Josef Thein 1686—99. Löbel Thein 1692, 93. Isaak Thor-

wärtel 1675—79. Süsskind Tillis 1676. Jochem Todros 1675, 82. Lipmann Tornau 1683, 91—99. Salomon Tornau 1676—79, 82, 97; 1676 zur Michaelismesse von Berlin aus. Elias Trackonitz 1678, 88—94. Löwel Trier 1675. Moses Utitz 1694 U, 1699. Veitel Utitz 1687—99.

Hirschel Valentin 1692. Marcus Valentin 1675 U, 1696. Abraham Veitel 1682 U, 1694, zuletzt als Makler. Isaak Veitel 1677—79. Israel Veitel 1689. Marcus Veitel 1686—89.

Wolff Wagner 1677. Salomon Wohl **1668**. Samuel Wahl 1677. Hirschel Wehle 1676, 78. Frau Jüdel Wehle 1677. Löwel Wehle 1679, 82—90, 95. David Weil 1690—99. Isaak Weil 1699. Hirschel Simon Weinschenk 1696, 99. Meyer Weisskopf 1690. Michel Weisswasser 1678, 79. David Welsch 1697—99. Josef Welsch 1688—89. Löwe Welsch 1676—79, 82—94, 99. Mendel Lazarus Welsch 1678.

Familie W i e n e r: Abraham 1692—95; Daniel 1691; David 1679, 82—99; Gabriel 1689—94 mit Sohn Abraham; Hirschel 1689; Isaak Polack 1675—87; Lazarus **1668**, 1675—79, 82—99 mit Sohn Abraham; Lemmel 1682; Löwel 1675, 90—97; Marcus 1694; Michael 1675—79, 82—90; Moses Nathan 1676, 89; Simon Hirsch 1678; Wolff 1698—99.

Wolff Winternitz 1688—97 als D. Abraham Wolff 1684. Lewin Wolff, Musikant, 1696, 99. Löwel Wolff, Arzt, 1678, 79, 1688, 89. Jakob Wolff 1698. Simon Wolff 1675—79, 82—84. Amsel Woidelitz 1699. Löbel Wothin 1685. Abraham Salomon Zadik 1685 U, 1699. Abraham Zacharias 1694. Löwel Zeppert 1699. Mendel Ziegrum 1679. Moses Zigeuner 1688—97 als D. Elias Zuckerbäcker 1686.

Prenzlau: Lazarus Simon 1699.

Prossnitz [Prostitz]: Marcus Jakob 1697—98. Abraham Löbel 1699. Isaak Michel 1698. Veitel Moses 1688—89. Jakob Salomon 1696—98.

Przemysl [Pfremisch]: Meyer Pollak 1675.

Rabnitz (!): Moses Levi 1668.

Raudnitz [Rauditz, Radewitz]: Jakob Hirschel 1693. Siegmund Joachim 1687, 93—94. David Kunis 1693—94. Veitel Levi 1694. Marcus Löbel 1698, 1699. Salomon

Löbel 1698, 99. Wolff Löbel 1694. Joachim Lucerna 1696, 97. Jakob Moses 1695. Isaak Salomon 1693, 94. Marcus Polack 1676, 77. Marcus Samuel **1668**.

Raussnitz [Raustnitz, Raischnitz]: Salomon Beermann 1678. Josef Deutsch 1692. Isaak Frankfurter 1689. Lazarus Helen 1689. Nathan Helen 1692. Abraham Rafael Jakob 1678. Moses Jakob 1692. David Koppel 1692. Jakob Salomon 1695. Meyer Salomon 1678.

Reichenau: Valentin Lucerna 1697.

Reichensachsen: Moses Simon 1692. Victor Süssmann 1694.

Rintein: Bendix Wallach 1695—97.

Rockhausen: Simon Bendix 1690.

Rosenberg: Löwel Joachim 1679. Löwel Isaak 1679. Simon Marcus 1678, 79.

Rotenburg a. Fulda: Moses Abel 1675. Löwel Heilbrunn 1677. Jakob Moses 1679.

Rothenhaus: Isaak Josef 1675. Isaak Scheu 1682.

Rzeszow [Reschau, Reschoff]: Feibusch Elias 1678. Wolff Joachim 1685. David Israel 1678. Meyer Kopplowitz 1678, 85. Ascher Lassarowitz 1678, 79. Marcus Mohr 1678. Jost Samuel 1699.

Salza: Moses Levin 1680.

Sahenoss (!): Feibisch Elias 1686.

Samocz: Abraham Joachim 1684. Salomon Juda 1686. Mendel Salomon Markwitz 1686.

Sandersleben: Salomon Jakob 1699. Hirsch Nathan 1695—99.

Schlackenwerth: Abraham Aron **1668**, 1681—86 mit Eidam und Sohn. Lazarus Aron 1678, 82. Lazarus Bondi 1684—85. Salomon Nathan 1675. Simon Schlam 1684. Lazarus Simon 1681.

Schlara (!): David Moses 1687.

Schlotzau: Hoffmann Krume 1685.

Schlüsselburg: Hirschel Isaak 1691. Lazarus Isaak 1693.

Schmalkalden: Herz Samuel 1696.

Schmiegericz (!): Wolff Samuel 1698.

Schnaittach [Schnattach, Schnattasch]: Isaak Ellinger 1694. Jakob Jüdel 1692. Levin Lazarus 1693. Abraham Levi 1685, 92 mit D. Lemmel Levi.

Schwabach [Schwabg, Schwalbach]: Nathan Moses 1699. Lemmel Salomon 1679 U, 1686. Samson Salomon 1679 U, 1685.

Schwerseus: Marcus Löser 1684. Elias Lübeck 1684.
Sedlitz (Böhmen): Pinkus Veit 1668.
Senftenberg: Marcus Isaak 1699.
Sinzemin: Simon Jakob 1678, 80.
Skalden (!): Samuel Greischle 1678. s. das Folgende.
Soberten [Siebertow in Mähren, Suberten in Böhmen, Saberto]: Wolff Epstein 1675. Isaak Josef 1675. Jonas Israel 1694—99. Samuel Kräusler 1679. Hirschel Levin 1694. Siegmund Löbel 1690—96 mit D. Josef Löbel. Tobias Levi 1687—97. Joachim Lucerua 1694. Elias Oesterreicher 1681. Israel Oesterreicher 1681, 83. Israel Perl 1690. Herschel Salomon 1678. Samuel Scheuer 1678. Hirschel Veit 1694—98. Israel Veit 1677—99. Samuel Wiener 1681—87.
Soest: Abraham Meyer 1697.
Sonderhausen: Alexander Cantor 1697, 88. Simon Meyer 1698, 99. Bernhard Philipp Stettin 1698. Philipp Abraham Wallach 1696—99.
Sontra [Hessen, Sundra, Suntrau]: Koppel Israel 1688—99. Heinemann Meyer 1687—99. Victor Plaut 1691, 92. Victor Sussmann 1697.
Spangenberg: Sander Levi 1675, 91, 92 mit D. Josef. Levi Müller 1691 mit Sohn Hess Müller.
Stadthagen: Bernhard Josef 1697, 98. Herz Juda 1693, 94.
Stargardt: Levin Josef 1699. Levin Jakob 1699. Moses Levin 1699.
Stettin: Levin Jakob 1696. Lazarus Jost 1695, 96.
Strakonitz: Salomon Adam 1668.
Strassfurth (!): Joachim Bendix 1694. Jakob Salomon 1691.
Sulzbach: Samson Jakob 1692. Hirschel Josef 1692, 96 mit D. Theodor Josef.
Szirak: Salomon Jakob Markwitz 1686.
Tabor: Bernd Lazarus Löwel Oderiss 1677.
Tann: Nathan Beyfuss 1696—99.
Tarnegred [Tarnigerode]: Jakob Elias 1686.
Teplitz [Döplitz]: Samuel Adam 1699. Isaak David 1677. Herschel Isaak 1684—86. Josef Isaak 1691, 92, 96. Nathan Isaak 1679. Herschel Kosselowitz 1683. David Nossen 1686, 94—99. Simon Nossen 1684, 89—99. Elias Salomon 1684. Hirschel Teplitz 1685. Hirschel Veit 1694. Salomon Glaser 1668.

Teschen: Die Brüder Herschel, Jakob, Moses Singer 1676 U, 1682.
Tobitschau: Samuel Putschik 1675.
Tonndorf [Dondorff]: Israel Jakob 1696—98.
Trappstadt: Salomon Juda 1686.
Türmiz [Dermiz, Derminiz, Dörniz]: Elias Abraham 1677. Scheu Abraham 1681. Joachim Bendit 1695, 96. Löbele Luzerna 1678—93; sein Sohn Valentin Luzerna 1686—97. Joachim Luzerna 1693—95. Israel Luzerna 1690—96. Isaak Luzerna 1695. Abraham Moses 1696.
Tuschkau (Böhmen): Löbel Sachs **1668**.
Ungarisch-Brod: Salomon Abraham 1690. Isaak Josef 1684, 85. Samuel Kallmann 1684—90. Isaak Polack 1679.
Unna [Unach, Unau, Undau aus Westphalen!]: Jobst Philipp 1677 U, 1686.
Vacha [Fach]: Juda Kersten 1695—97. Jakob Wolff 1695.
Venedig: Salomon Vieto 1684 mit D. Israel Totschi 1685. Salomon Totschi 1685.
Verden: Josef David 1686.
Volkach: Lazarus Juda 1686.
Wachenheim a. Hard: Josef Simon 1689.
Wallhof: Israel Hirsch 1697, 98.
Wannfried: Hermann Grunsfeld 1676, 99. Isaak Grunsfeld 1676. Moses Grunsfeld 1685 U, 91, 99 mit D. Kohlmann Helbrunn 1676. Moses Kallmann 1685.
Wandsbeck: Jakob Aron 1678. Nathan Simson 1678 mit D.
Wardin: Jakob Moses 1678.
Warschau: Moses Lazarus 1682 mit D.
Wartenberg: Kauffman Kain 1676, 77. David Moses 1682, 85. Jakob Moses 1677, 78. Levin Samuel 1678. Samuel Simon 1677, 78 und Sohn Salman Simon 1676, 77.
Weisenau: Jakob Isaak 1693.
Weisskirch: Jakob Schneider 1679.
Wertheim: Meyer 1694.
Wesel: David Herz 1696. Abraham Jakob 1694. Jakob Wulff 1685.
Wien: Moses Bendix 1699. Levin Gumperz 1699. Marcus Gumperz 1696. Simon Hirschel 1675, 76. Philipp Hirschel 1696. Jakob Isaak 1689. Samuel Levi 1689. Josef Juckenheim 1689, 95 mit D. David Oppenheimer und Frau 1698. Isaak Oppenheimer 1692 mit D. Löwel Oppenheimer 1689, 96, 97 mit D. Scheu Reiss 1676,

einmal von Hamburg herkommend. Löwel Oppenheimer, Samuel Levi, Josef Juckenheim erhalten Ostern 1689 auf Anordnung des Rates den entrichteten Maut wieder zurück.

Wienckowice: Moses Polack 1682.

Wieslech [Weselech]: Hirschel Abraham 1676, 77.

Wilna [aus der Wilde]: Urias David 1697. Josef Israel 1684, 87, 92. David Moses 1687. Levin Selig 1692 und D. Jakob Sussmann.

Wilnau (!): Salomon Meyer 1697.

Winterswick: Israel Jakob 1694.

Witzenhausen: Lipmann Borgis 1699 und D Löb Traub. Josef Plaut 1677. Isaak Simon 1699.

Wolfenbüttel: Gumpel Moses 1698, 99.

Wollstein: Kaspar Löbel 1699.

Wonschow [Wentschau, Wunfscheve]: Wolff Epstein 1691, 94, 96. Elias Kaz 1694. Marcus Löbel 1692. Salomon Schnürmacher 1682.

Woschczytz: Elias Moses 1678 mit 2 D.

Wotitz: Elias Backofen 1677, 78.

Wodsislaw [Wizeslau, Polen]: Jochem Salomon 1680, 85, 86.

Wriezen a/O: Moses Levi 1679.

Wronke [Francke in Polen]: Lazarus Hirsch 1677. Felix Löbens 1677 mit D.

Wulfen: Josef Marcus 1687.

Wunstorf: Bendix Abraham 1695—98.

Zerbst: Seligmann Josef 1695.

Zimmersroda: Hirsch Salomon 1696.

Zlatkow [Lottkopf]: Ruben Marcus 1682, 83. Jakob Perls 1683.

Zolkiew: Josef Barochowitz 1692.

Zreczyce [Zrez]: David Löbel 1698.

Züllichau: Lipmann Hirschel 1693.

Zülz (Schlesien): Meyer Bruck 1682. Jakob Baer 1686. Löbel Frenkel 1699. Isaak Löwel 1686. Scheuer Löwel 1679. David Marcus 1686. Salomon Marcus 1686, 87 mit D Samuel Marcus. Pinkus Marcus 1685. Marcus Perlhoffer 1681, 82. Nathan Perlhoffer 1682—86. Jakob Pinkus 1684—87 und Sohn Marcus. Israel Pinkus 1685. Jakob Samuel 1685. Samuel Skurzig 1679.

Zwesten: Hirsch Moses 1696—98.

Zwettl [Schwedle, Zwentse]: David Altschul 1682, 84, 94.

Zydowo [Zietewe]: Salomon Schnurmacher 1678.

Verfassungsrecht der gemeinen Judenschaft zu Fürth und in dessen Amt im 18. Jahrhundert.

Von Dr. jur. **Friedrich Neubürger.**

(Schluss).

§ 5. Bevorrechtete und minderberechtigte Schutzverwandte.

I. Bevorrechtete Schutzverwandtschaft, d. h. Genuss eines inhaltlich erweiterten Schutzes gibt es nicht.

II. Die Minderberechtigung besteht infolge der Einschaltung der Körperschaft zwischen Schutzverwandte und Schutzherrn in einer Schmälerung der Rechte, unter entsprechendem Erlass der Pflichten des minderberechtigten Schutzverwandten gegenüber der Körperschaft.

1.) Minderberechtigt sind die Schutzverwandten, welche in der Ortschaft Unterfarrnbach wohnen, insofern, als sie
   a) von jeder Beteiligung an der Geschäftsführung der Körperschaft ausgeschlossen sind, wofür sie aber auch die allgemeinen Körperschaftslasten mit Ausnahme der Schutzgeldpauschalsumme nicht mitzutragen haben, ferner:
   b) ihr Schutz sie zum Wohnsitz nur in Unterfarrnbach berechtigt und nur für Eines der Kinder einen Rechtsanspruch auf Verleihung des Schutzes, und zwar gleichfalls nur eines solchen geminderten begründet, weshalb ihnen auch nicht die Uebersiedelung nach Fürth ausser bei Pflegebedürftigkeit infolge Krankheit oder hohen Alters und dann nur mit Genehmigung der obersten Körperschaftsbehörde gestattet ist.

2.) XXIV kennt ausser den Schutzverwandten, die innerhalb des räumlichen Wirkungskreises der Körperschaft wohnen, auch solche, die ausserhalb desselben ihre dauernde Niederlassung haben und deshalb unter fremdem Schutze stehen, zugleich aber auch dompröbstischen Schutz[1]) geniessen.

---

[1]) Abgesehen von den Vorteilen, welche die Zugehörigkeit zu einer so blühenden und bevorzugten Körperschaft, wie die g. J. z. F. u. i. d. A. es war, im Allgemeinen mit sich brachte, hatte der Genuss des Schutzes der Domprobstei für diese im Auslande lebenden Schutz-

Die Minderung des Schutzes ist hier eine natürliche Folge der Umstände; denn infolge der räumlichen Getrenntheit kann weder das Object des Schutzes diesen in vollem Masse geniessen, noch das Subject desselben dem ausserhalb seines Territoriums befindlichen Schutzverwandten den ganzen Inhalt seines Schutzes angedeihen lassen.

Diese Schutzverwandtschaft wird durch Eintragung in eine Liste, analog dem Institut der Consulatsmatricel, erhalten; für die Eintragung wird jährlich eine auf das Vermögen des Schutzverwandten abgestellte Gebühr erhoben, welche für die ersten 10 Jahre sicher zu stellen ist.

3) Minderberechtigt sind endlich die sog. „Beisitzer".

a) Das Reglement (X) betrachtet es als „weltbekandt, wie vor undenklichen Jahren von zahlreichen alten Rabbinen durch höchsten Bann verbotten worden, dass bei grossen Judenschafften keiner wider Wissen und Willen oder Einrathen sich sässhaft oder niderlassen darff, so es ja beschiehet, ihme in Handel und Wandel Unterschlaif, Synagog oder Begräbnüs oder etwas genüssen zu lassen höchst verbotten ist". Trotzdem hatte der Markgraf, nachdem sich die g. J. z. F. u. i. d. A. gebildet hatte, gestützt auf seine angeblichen „voigteiliche Rechte" Juden wider Willen der Körperschaft nach Fürth gesetzt. Dies hatte „von Seithen gnädiger Herrschaft (des Domprobstes) Verdrüsslichkeiten" hervorgerufen, weshalb die Körperschaft mit Genehmigung der Domprobstei die Anordnung getroffen hatte, dass die Niederlassung von Juden gegen ihren Willen auf jede Weise verhindert werden solle; die dadurch entstandenen Ausgaben sollten specificiert und gebucht werden mit der Wirkung, dass ein Nachkomme jenes Eindringlings, wenn er um Schutz nachsuche, denselben nur nach Ersatzleistung für jene Ausgaben erhalten dürfe; derjenige aber, dem es gleichwohl gelänge, hier seinen Wohnsitz zu

---

verwandten besonders den Zweck, ihren und ihrer Kinder und Kindeskinder Schutz für ewige Zeiten sicher zu stellen, während doch ausserhalb der Körperschaft der Schutz sowohl bezüglich seiner Wiedererneuerung nach Ablauf der festgesetzten Dauer für die Schutzverwandten selbst, als auch bezüglich des Ueberganges auf die Abkömmlinge durchaus in Frage zu stehen pflegte.

begründen, und seine Nachkommenschaft verfalle jenem Bann und werde Beisitzer.

b) Beisitzer werden auch diejenigen Schutzverwandten, deren Schutz zur Strafe[1]) gemindert wird, und ihre Deszendenz (vgl. S. 422 b β).

Die Minderberechtigung des Beisitzers besteht darin, dass die Körperschaft ihn, soweit es sich nur immer um Berechtigungen handelt, fast als nicht vorhanden betrachtet, dabei ihm aber durch Vexationsmassregeln und weitgehende Verbote an ihre sonstigen Angehörigen mit Strafandrohung die Existenz unmöglich zu machen suche.

Die Beisitzereigenschaft der Eindringlinge und ihrer Nachkommen kann durch die Aufnahme in die volle Schutzverwandtschaft endigen, während die mit der Minderung ihres Schutzes bestraften Schutzverwandten und ihre Abkömmlinge nie mehr den vollen Schutz erwerben können.

Bemerkenswert ist die Vorschrift, dass jedesmal beim Inkrafttreten neuer Satzungen nach vorhergegangener Aufforderung, binnen vier Wochen abzuziehen, eine Auslosung derjenigen Beisitzer (wohl nur der sub a) stattfinden solle, „die es zur äussersten Extremität" hatten „ankommen" lassen, in der Weise, dass allmonatlich je drei ausgelost und neuerdings mit dem Banne[2]) belegt werden sollten; dieses Verfahren solle so lange fortgesetzt werden, bis die ganze Anzahl der Beisitzer erschöpft sei.

Die Härten des Institutes der Beisitzer scheinen übrigens nicht selten durch menschliches Rühren gemildert worden zu sein; diejenigen Beisitzer, welche sich als Krankenpfleger verwenden liessen, hatten sogar einen rechtlichen Anspruch darauf, von allen Vexationsmassregeln verschont zu bleiben.

---

[1]) Aehnlich in Posen (s. Perles l. c. S. 69, Anm. 17) und in Frankfurt a. M. (s. Horovitz, Frankfurter Rabbinen, 1883, II, S. 52).

[2]) Der Bann lautete, ins Deutsche übersetzt: N. N. ist in Acht und Bann, ausgeschieden und abgesondert von der Gemeinde Israels, dass keines von den Kindern unserer Stadt ihm auf 4 Ellen nahen darf.

Zweiter Abschnitt.

Die Selbstregierung.

§ 6. Inhalt der Körperschaftsgewalt im allgemeinen.

Die Körperschaftsgewalt ist der Ausfluss der durch das Reglement der g. J. z. F. u. i. d. A. zugestandenen und dadurch begrenzten Selbstregierung, bethätigt sich also in der Ausübung

1) des der Körperschaft als religiöser Gemeinschaft eigenen Wirkungskreises, der unmittelbaren Pflege der Religion,
2) des ihr als politischer Körperschaft übertragenen Wirkungskreises, der Ausübung von Hoheitsrechten.

Die Selbstregierung soll ermöglichen, dass die Angehörigen der Körperschaft „den Jüdischen Ceremonien gemäss und wie ihr Gesetz erfordert, leben und unter sich verfahren können“; sie ist also durch diese Zweckbestimmung umgrenzt.

Die Körperschaftsgewalt bethätigt sich somit im allgemeinen

a) in der autonomen Regelung ihrer Verfassung und Verwaltung,
b) in der Führung der Geschäfte der Verwaltung,
c) in der Uebung der Rechtspflege

innerhalb der Grundsätze des Reglements und regelmässig gemäss des jüdischen Ritualrechtes.

I. Kapitel.

Die Organe der Körperschaft.

A. Die rechtlich unverantwortlichen Organe.

§ 7. I. Die obersten Ausüber der weltlichen Körperschaftsgewalt.

Während nach talmudischem Recht alle Gemeinschaften des öffentlichen Rechtes auf der Grundlage aufgebaut sind, dass alle (unbescholtenen) erwachsenen Personen männlichen Geschlechtes berechtigt und verpflichtet sind, bei der Geschäftsführung mitzuwirken, weichen die Satzungen der g. J. z. F. u. i. d. A. von diesem Prinzipe ab. Die Macht der Verhältnisse zwang eben die Körperschaft, der Theorie,

jüdische Gemeinwesen hätten sich ausschliesslich an das talmudische Recht zu halten, bei dem ohnedies genügend schweren Kampf um ihr Dasein insofern untreu zu werden, als es die Rücksicht auf die Zweckmässigkeit mit sich brachte. Wie durch die Satzungen — das sei hier nebenbei bemerkt — im öffentlichen und bürgerlichen Recht in materieller und formeller Hinsicht nicht selten das talmudische Recht kurzweg kraft der Autonomie modificiert ist, mit welcher die Körperschaft ihre inneren Angelegenheiten regeln darf, so trägt sie auch nicht einmal anfangs den Stempel reiner Demokratie und entfernt sich von dieser im Laufe der Zeiten mehr und mehr, bis sie insbesondere durch Einführung eines Census die Minderbemittelten von der Geschäftsführung fast ganz ausschliesst und durch consequente Durchführung des Dreiklassensystems den Besitzern grossen Vermögens eine grössere Betheiligung daran ermöglicht.

Bei dem Mangel diesbezüglicher Rechtsquellen zwischen 1722 und 1771 sind wir über diesen Entwicklungsgang nicht genügend unterrichtet. Wir müssen uns deshalb darauf beschränken, lediglich zwei Perioden zu unterscheiden:

eine frühere von 1722 bis zu einem unbestimmten Zeitpunkt, etwa um die Mitte des Jahrhunderts, und

eine spätere von da an, sicher aber von 1771 bis zur Auflösung der Körperschaft im Jahre 1820.

A. In der früheren Periode

waren von jener Verfassung, gemäss welcher die Gesamtheit der vollberechtigten Schutzverwandten das oberste (weltliche) Organ der Körperschaft darstellte, nur noch Reste vorhanden. Diese Gesamtheit hatte sich zu eigener Ausübung nur noch die besonders wichtigen Acte vorbehalten

a) der Gesetzgebung, und zwar in der Weise, dass sie die Ausarbeitung des Entwurfes der Satzungen einer Commission (von anfangs 12, später 18 Mitgliedern) übertrug, den Entwurf berieth und nach dem Ergebnisse dieser Berathungen die Satzungen erliess,

b) der Behördenorganisation und der Regelung der Dienstverhältnisse der Angestellten,

c) der vorübergehenden Verlängerung der Wahlperiode (s. S. 529 unten).

Die oberste Ausübung der Körperschaftsgewalt in den übrigen Angelegenheiten übertrug die Gesamtheit der vollberechtigten Schutzverwandten den sog. Deputationen, welche die Gesamtheit in den verfassungsgemäss bestimmten Fällen als oberste Ausüber zu vertreten hatten.

Ueber die rechtliche Natur, die Einsetzung und den Geschäftsgang dieser Deputationen, sowie die rechtliche Stellung der einzelnen Deputierten s. unten B.

Auch die Zuständigkeit der Deputationen, ist unter Abzug der eben unter a) bis c) aufgezählten Angelegenheiten eine der dortigen (s. S. 520 f.) analoge. Die Zusammensetzung jedoch ist vielfach eine grundsätzlich andere:

1) Die Periode kennt überhaupt nur sog. Gemeinschaftsdeputationen (s. S. 517 lit. b.)

2) Im Einzelnen steht

a) die Vorbescheidung aller Beschwerden[1]) gegen Amtshandlungen der rechtlich verantwortlichen Organe in zweiter und letzter Instanz, dann

die Mitwirkung bei Beschlüssen, welche der Rath für besonders wichtig hält, sowie bei Kauf und Verkauf von Realitäten und bei Belastung der Körperschaft durch neue ständige Ausgaben

Deputationen zu, deren Mitglieder durch das Los einer einzigen Klasse entnommen werden. Diese Klasse wird gebildet durch die Gesamtheit der Schutzverwandten, welche

α) den Bedingungen Ziff. 3 und 4 S. 518 genügen,

β) ein Vermögen von mindestens 600 fl. versteuern und

γ) seit 10 Jahren, bei Besitz des Titels eines „Genossen“ (s. Näheres S. 518 unter B II) oder Versteuerung von

---

[1]) Eine solche Vorbescheidung der Beschwerden hat selbstverständlich zur Voraussetzung, dass von der zuständigen Behörde eine Deputation berufen und dieser die Beschwerde vorgelegt ist. Wird die Berufung der Deputation verfassungswidrig unterlassen, so steht dem Beschwerten das Recht zu, zu „klamen“ (wohl von clamare); bei einem bestimmten Gottesdienst unterbricht er denselben nach vorheriger Benachrichtigung der Behörde zwischen zwei bestimmten Gebeten mit dem Ruf „ich klame“. Die Erhebung dieses Rufes bewirkt eine allgemeine Suspension der Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber den Körperschaftsorganen und zur Entrichtung der öffentlichen Leistungen an die Körperschaft auf so lange, als die Beschwerde nicht vorbeschieden ist. Die Einrichtung bestand bis 1786.

mindestens 5000 fl. seit 6 Jahren den Schutz in seinem vollen[1]) Inhalte geniessen.

b) Die Wahl der Behörden des Regimentes[2]) und die Verleihung des Schutzes in gewissen Ausnahmefällen steht Deputationen zu, welche nach den unter B II dargelegten Grundsätzen gebildet sind mit der Massgabe, dass die unterste Vermögensgrenze der 3. Klasse nicht 400, sondern 200 fl. beträgt.

c) Wenn der Rat zur Aufnahme einer Anleihe ermächtigt sein wollte, musste aus der Gesamtheit der Angehörigen der I. Klasse (s. S. 518), welche über 1000 fl. Vermögen versteuerten, eine Deputation gebildet werden, eine zweite aus der II. und III. Klasse durch Auslosung „mit der nämlichen Zahl"[3]); nur ein übereinstimmender, in der Vertretung der I. Klasse mit absoluter Majorität gefasster Beschluss beider Deputationen konnte die Ermächtigung erteilen.

B. In der späteren Periode

sind ausschliesslich Deputationen die obersten Ausüber der Körperschaftsgewalt.

I. Rechtliche Natur der Deputationen.

Als oberste Ausüber der Körperschaftsgewalt sind die Deputationen Vertreter des Subjectes der Körperschaftsgewalt, der Gesamtheit der Körperschaftsangehörigen, nicht Vertreter nur der Gesamtheit der durch Zugehörigkeit zu den Klassen zur Teilname an der Willensbildung der Körperschaft befähigten Personen, geschweige gar der Interessen der einzelnen Klasse, aus der sie berufen sind. Sie sollen „zur Förderung des Gottesreiches auf Erden thätig sein, ohne Interesse irgend welcher Art und ohne Ansehen der

---

[1]) Infolge dieser Bedingung fallen die minderberechtigten Schutzverwandten, sowie die Brödlinge der Körperschaft hinweg, letztere natürlich nur soweit sie nicht Hausbesitzer sind.

[2]) Wer in dieser Periode den Rabbiner zu ernennen hat, ist unbekannt. Die Vorschriften darüber finden sich zuerst in D.

[3]) Der Wortlaut lässt zweifelhaft, ob die zweite Deputation aus der gleichen Anzahl von Angehörigen der II. und III. Klasse zusammen bestand, wie die erste, oder ob jede dieser Klassen so viele Vertreter in jene Deputation entsandte, wie die I. Klasse.

Person, geleitet weder von Liebe noch von Hass, noch von Rücksichten auf Sippe, Verwandtschaft oder eigene Person."

Die in der vorigen Periode vereinzelt vorkommende, jetzt consequent durchgeführte gleichmässige Zusammensetzung der Deputationen aus Angehörigen dreier Klassen hat den Zweck, die infolge der rechtlichen Unverantwortlichkeit der einzelnen Deputierten sich etwa ergebende einseitige Geschäftsführung zu paralysieren, welche — vielleicht unbewusst — die Interessen der Gesamtheit hinter denen der eigenen Klasse zurücktreten zu lassen schwach genug wäre.

II. Zusammensetzung der Deputationen.

Die Deputationen bestehen

a) nur aus einer durch 3 teilbaren Zahl von Personen, welche regelmässig zu gleichen Teilen[1]) durch Auslosung[2]) den 3 Klassen („Büchsen") entnommen wird und je nach der Aufgabe der Deputation verfassungsmässig festgelegt ist, oder

b) aus dieser Anzahl, zusammen mit einer oder mehreren Behörden[3]) (sog. Ciruf-, Gemeinschaftsdeputationen), wobei die Deputierten und die Behörde(n)

α) getrennt oder

β) gemeinsam abstimmen.

In der Regel dürfen die einzelnen Mitglieder der Deputationen mit einander, und wenn sie mit Behörden zu Einem Organe vereinigt werden, auch mit den Collegialmitgliedern dieser Behörden nicht in einem gewissen Grade[4]) verwandt oder verschwägert sein.

---

[1]) Ausnahmsweise wird, wenn die Träger sämtlicher noch in einer Büchse (s. unten) zurückgebliebenen Namen wegen allzunaher Verwandtschaft oder Schwägerschaft (vgl. Anm. 4) mit einer bereits in die Deputation berufenen Person nicht mehr hinzugezogen werden können, die noch auf diese Büchse entfallende Anzahl von Mitgliedern der Deputation aus den anderen Büchsen zu gleichen Teilen berufen; bei ungenügender Anzahl stellt die I. Büchse das überschiessende Mitglied.

[2]) Ausnahmsweise hat die Deputation in Fällen, in welchen Sachkenntnis oder sonstige persönliche Eigenschaften erforderlich sind, sich durch Zuwahl einer bestimmten Anzahl geeigneter Persönlichkeiten ohne Rücksicht auf Klassenzugehörigkeit zu erweitern.

[3]) Aehnlich in der Bamberger und Frankfurter Judenschaft der „äussere Rat"; s. Eckstein l. c. S. 64 und 156 bezw. Horovitz l. c. II. S. 20 nennt ihn weniger passend „Aussergemeinde".

[4]) Verwandtschaft oder Schwägerschaft in gerader Linie, in der Seitenlinie bis zum vierten Grade, wobei

. . . assen diejenigen Schutzver-
. . . nen Zettel geschrieben, je
. . . Wahlperiode, vgl. § 11) in
. . . egt sind, welche unter Siegel
. . . stehen, damit im Bedarfs-
. . . ausgelost werden können.
. . . die Namen derjenigen Personen

. . . wollen[1]) Inhalte seit einer bestimm-

. . . vermögen versteuern,
. . . ungen zur Zeit der Anlegung der
. . . stand und
. . . eschalten sind.
. . . 2) ersetzt ein längerer Besitz der voll-
. . . andtschaft in bestimmtem Masse das
. . . gewisser Grad von Gelehrsamkeit, der
. . . ührung des Titels eines „Genossen"
. . . net ist, wieder in bestimmtem Masse
. . . sses der Schutzverwandtschaft.
. . . gut Folgendes:
. . . cht aus Personen mit mehr als 6000 fl.
. . . mögen,
. . . solchen mit einem Vermögen zwischen
. . . 00 und 2500 fl. excl.
. . . der Regel aus Personen mit 2500—600 fl.
. . . ermögen, auch aus Personen mit Vermögen
. . . herab zu 400 fl., die, wenn sie den
. . . abertitel besitzen, seit 20 Jahren (vom
. . . werbe des Titels an gerechnet), anderen-
. . . als seit 30 Jahren den Schutz geniessen.
. . . Minimaldauer des Genusses der Schutz-
. . . ragt für alle Klassen 12 Jahre, bei Besitz

. . . t nur während der Dauer der Ehe besteht,
. . . gerschaft begründet, und
. . . den gilt, wenn sie nicht auf zwei oder mehr
. . . beruht, ferner
. . . Berechnung der Gradesnähe einander substituiert

. . . Nr. 516.
. . . sozialer Hinsicht gilt hier ein Gemein-
. . . nicht völlig befriedigt hat (vgl. Anm. 1

des Chabertitels 6 Jahre (vom Erwerbe des Titel an gerechnet).

Es begründet demnach weder Vermögensbesitz, noch gewisse Dauer der Schutzverwandtschaft allein die Fähigkeit zur Teilnahme an der Geschäftsführung der Körperschaft.

III. Rechtliche Stellung der einzelnen Deputationsmitglieder.

Der einzelne Deputierte ist als Mitglied des obersten (weltlichen) Körperschaftsorganes natürlich für seine Berufsausübung der Körperschaft gegenüber rechtlich unverantwortlich.

Für die Uebernahme der Function eines Deputationsmitgliedes wird keine Entschädigung gewährt.

Es besteht eine Pflicht, binnen einer Stunde nach hierzu ergangener Aufforderung den Sitz in einer Deputation einzunehmen bei Strafe von regelmässig[1]) 6 Pf. Wachs[2]), wenn nicht Naturereignisse oder andere unabwendbare Zufälle dem entgegenstehen; die Strafe ist eine Rechtsstrafe.

IV. Einsetzung und Geschäftsgang der Deputation.

Die Bildung der Deputationen erfolgt in den durch die Verfassung bestimmten Fällen.

Die Auslosung zum Zwecke der Zusammensetzung der Deputationen wird regelmässig vom Rathe[3]) vorgenommen.

Berufen, die (weltliche) Körperschaftsgewalt als oberstes Organ und innerhalb ihrer Competenz unbeschränkt auszuüben, unterstehen sie nur dem Willen der Mehrheit der Personen, aus denen sie gebildet sind: sie können also von aussen weder vertagt, noch aufgelöst werden; die Thätigkeit der Deputation endet nur nach giltiger Schlussabstimmung mit der Ausfertigung der Urkunden über ihre Thätigkeit.

Ueber den Geschäftsgang im allgemeinen schweigen die Quellen. Nur über Berathung und Abstimmung sind Bestimmungen getroffen: in der Regel ist gemeinsame Berathung vorgeschrieben, unabhängig davon, ob die Abstimmung der Gemeinschaftsdeputation eine getrennte oder eine

[1]) Ausnahme s. beim Wahlausschuss und dem Collegium der Wahlmänner für die Wahl der Behörden des Regiments (§ 11).

[2]) Die Vermögensstrafen sind in den seltensten Fällen Geldstrafen.

[3]) Die Satzungen schweigen; s. jedoch zahlreiche Belegstellen in den Protokollbüchern des Rathes, z. B. Protokollbuch der Jahre 1761 ff. S. 5 b (wonach der Rath sogar ein eigenes Buch führte, in welches die Namen der Mitglieder von Deputationen eingetragen wurden), S. 94 b; Protokollbuch von 1791 ff. S. 36, 61, 63, 101, 135, 299 etc. etc.

gemeinsame ist. Betreffs der Willensbildung ist von Fall zu Fall eine Bestimmung getroffen: relative Mehrheit ist die Regel, das Erfordernis einer $^2/_3$-Majorität die Ausnahme.

In der Regel erwähnen die Quellen Nichts von einer Verpflichtung der Deputationen.

V. Zuständigkeit der Deputationen[1]).

Die Rechte der Deputationen sind collegiale und politische.

Unter den collegialen Rechten sind für diejenigen Deputationen, welche bei der Wahl des Regimentes in Thätigkeit treten, die Autonomie in Bezug auf Organisation, Disciplin und Geschäftsgang durch die Satzungen fast völlig beseitigt (vgl. § 11). Im übrigen waren die collegialen Rechte der Deputationen wohl die allgemein bei Vertretungen solcher Art üblichen; es ist dies zwar in den Satzungen

[1]) Eine ähnliche Einrichtung findet sich bei der Judenschaft in Frankfurt a. M. Im Jahre 1618 wird dort ein „äusserer Rath" (s. Anm. 3 S. 517) erwähnt, der zum Zwecke der Wahl von Mitgliedern des Regimentes „aus der Mitte aller Steuerzahler [bis zu einem bestimmten Census] durch das Los hervorgeht; nur wer ein Vermögen von 3000 fl. besass und 5 Jahre lang verheiratet war, war wählbar"; die Wahlmänner wurden verpflichtet, „dass sie ihre Wahl nur auf würdige Männer lenken würden" (Horovitz l. c. I S. 21). 1628 wurde der Vermögenscensus auf 1500 fl. herab-, das erforderliche Alter auf 24 L e b e n sjahre festgesetzt und die Gelehrsamkeit insoferne berücksichtigt als die Inhaber des Chabertitels im Alter von 40 Jahren und darüber, auch wenn sie keine Steuern zahlten, ausgelost werden konnten (ibid. S. 518). Erst 1754 wird die Ausarbeitung von Satzungen, deren Inkrafttreten freilich noch von kaiserlicher Bestätigung abhing, einer Deputation übertragen. Diese besteht aus den 12 Parnossen (Rathsmitgliedern, in Frankfurt „Baumeister" genannt) und 21 Gemeindegliedern, welch letztere su gleichen Theilen den drei (mittlerweile eingerichteten) „Büchsen" durch Auslosung entnommen werden (Horovitz l. c. III S. 41 ff.). Bei den zahlreichen Handels- und verwandtschaftlichen Beziehungen, welche nachweislich zwischen den Frankfurter und Fürther Juden bestanden, sowie angesichts der Bestimmung, dass in Fürth die Deputationen, welche zu Wahlzwecken berufen wurden — aber auch nur diese — verpflichtet wurden, liegt die Vermutung nahe, dass die Einrichtung der Deputationen und ihre Zusammensetzung durch das Los aus Einer Büchse von der Fürther Judenschaft der älteren Frankfurter nachgebildet war, und dass später umgekehrt das Institut der drei Büchsen und der gleichmässigen Zusammensetzung der Deputationen aus denselben Frankfurt von Fürth absah. Bei der Beschränktheit der Rechte, welche die Frankfurter Judenschaft genoss, blieb die Zuständigkeit der Deputationen daselbst auf die Vornahme von Wahlen und die Ausarbeitung von Satzungen beschränkt, während sie in Fürth naturgemäss in reicher Gliederung ausgebaut werden konnte.

nicht ausgesprochen, lässt sich aber bei Kenntnis derselben fast mit Sicherheit behaupten.

Die politischen Rechte der Deputationen sind

1) das ausschliessliche Recht der Gesetzgebung, eingeschränkt durch das bei etwaigem Verstosse gegen das Religionsgesetz dem Rabbiner zustehende Veto (vgl. S. 522 unter lit. a);
2) das ausschliessliche Recht der Behördenorganisation und der Regelung der Dienstverhältnisse der Angestellten[1]);
3) das ausschliessliche Recht der Ernennung des Rabbiners
4) und der Behörden des Regiments;
   das ausschliessliche Recht der Verbescheidung aller Beschwerden gegen Amtshandlungen der rechtlich verantwortlichen Organe in zweiter und letzter Instanz.
5) das Recht der Mitwirkung bei bestimmten Akten des Regiments:
   a) Aufnahme von Anleihen,
   b) Kauf und Verkauf von Realitäten,
   c) Belastung der Körperschaft durch neue ständige Ausgaben;
6) das Recht der Mitwirkung bei Angelegenheiten, welche der Rath für so wichtig hält, dass er dafür die Verantwortung nicht übernimmt;
7) das Recht der Verleihung des Schutzes in gewissen Ausnahmefällen;
8) endlich — seit 1786 — das Recht, an Stelle des Regimentes nach Berufung durch den Rabbiner (!) thätig zu werden (vgl. S. 523 lit. BB).

§ 8. II) Der oberste Ausüber der kirchlichen Körperschaftsgewalt: Der Rabbiner.

I. Rechtliche Natur.

Der Rabbiner ist der von der Körperschaft für den Umfang derselben eingesetzte und besoldete oberste Verkünder des göttlichen Wortes, sowie Lehrer und Hüter der Religion, wie deren Pflichtenlehre in Bibel, Talmud und zuletzt den Codices mit deren Kommentaren nebst Responsenlitteratur gemeines jüdisches Recht geworden ist. Er ist demgemäss nur Gott und seinem Gewissen verantwortlich: seine kathedralen Aussprüche in Angelegenheiten

[1]) Nur insoweit haben die Deputationen auch Budgetrecht.

rein religiöser Natur, d. h. in Ansehung dessen, was vom Standpunkte der Religion aus erlaubt, geboten oder verboten ist, sind inapellabel und für die innerhalb des räumlichen Wirkungskreises der Körperschaft sich aufhaltenden Glaubensgenossen unbedingt bindend.

II. Rechte des Rabbiners.

A. Seine Amtsbefugnisse:

A A. Gegenstände rein religiöser Natur.[1])

Dieselben werden vom Rabbiner in der geistlichen Kammer des Rabbinatsgerichtes[2]) erledigt. Der Rabbiner führt den Vorsitz mit Vetorecht. Er vollstreckt die Entscheidungen selbständig, wobei ihm als Zwangsmittel Kirchenstrafen in verschiedener Abstufung zur Verfügung stehen. Die Entscheidungen werden ausgefertigt vom „Rabbiner und seinem Rabbinatsgericht".

Bei der Veröffentlichung von Erlassen bedarf hier der Rabbiner keines Placet.

Im einzelnen umfasst hier die Thätigkeit des Rabbiners

1) Die Verkündung des göttlichen Wortes.
2) Lehrthätigkeit an der Hochschule.
3) Leitung des religiösen Unterrichtswesens in Ansehung der Reinheit der Glaubenslehre und der rein technischen Fragen.
4) Die Entscheidung der ihm vorgetragenen Fälle mit Rücksicht auf das, was vom Standpunkte der Religion aus erlaubt, geboten oder verboten ist.
5) Die Aufsicht sowohl über die Körperschaft, als auch die Individuen nach der Richtung, dass nirgends gegen das jüdische Gesetz verstossen werde; diese Aufsicht zeigt sich insbesondere
   a) in dem Einspruchsrechte gegenüber Akten der weltlichen Körperschaftsorgane bei etwaigen Verstössen dieser Art,
   b) in der Uebung der Kirchenzucht.
6) Approbation und Autorisation der Religionsdiener und Handhabung der Disziplinargewalt über dieselben.

---

[1]) Zu diesen Angelegenheiten gehört auch das Eherecht mit Ausschluss des ehelichen Güterrechtes.

[2]) Das Rabbinatsgericht besteht aus dem Rabbiner und sechs auf die Dauer einer Wahlperiode ernannten Assessoren; mit je zwei derselben werden unter Vorsitz des Rabbiners die Kammern gebildet.

7) Leitung der Eheschliessungen (Trauung).
8) Der Rabbiner ist Gerichtsherr der geistlichen Gerichtsbarkeit, als solcher
   a) Vorsitzender der geistlichen Kammer des Rabbinatsgerichtes mit Vetorecht,
   b) Vollstrecker der Entscheidungen (u. a. wird hiebei die Ehescheidung und die Befreiung von der Leviratsehe von ihm geleitet).

BB. In Angelegenheiten weltlicher, d. h. bei dem politisch-kirchlichen Charakter der Körperschaft im Grunde genommen gemischter Natur, ist der Rabbiner im Einvernehmen mit den weltlichen Organen der Körperschaft thätig. Die Vollstreckung steht hier regelmässig dem Regimente zu; nur wenn dieses die Vollstreckung schuldhaft verzögert oder verweigert, kann ausnahmsweise der Rabbiner (seit 1786) unter Beobachtung gewisser Formalitäten eine Deputation zur obersten, ergänzenden Ausübung der weltlichen Körperschaftsgewalt berufen (vgl. S. 521 Ziff. 8).

Im einzelnen ist der Rabbiner hier:
1) Vorsitzender der Civilkammer[1]) des Rabbinatsgerichtes,
2) Commissär bei der Wahl des Regimentes (vgl. § 11);
3) der Rabbiner weist regelmässig die Beamten ein und verpflichtet sie durch Handschlag an Eidesstatt, wie er
4) überhaupt jeden Handschlag an Eidesstatt abnimmt, der in öffentlichen Körperschaftsangelegenheiten zu leisten ist[2]).
5) Der Rabbiner ist der fachmännische Leiter der gesamten Unterrichtsanstalten einschliesslich der Hochschule; u. a. hat er dabei die Befugnis,
   a) den Titel eines Doktors (Morenu) und eines Genossen (Chaber) zu verleihen,
   b) die Semestralprüfungen an der Hochschule, das sog. „Verhör", vorzunehmen und

---

[1]) Die Civilkammer ist hinsichtlich der Besetzung mit der geistlichen Kammer identisch, unterscheidet sich aber von derselben durch Zuständigkeit, Organisation (hier der Rabbiner u. a. nur primus inter pares) und Geschäftsführung.

[2]) Als Curiosum sei erwähnt, dass, wenn einer Frau ein solcher Handschlag abzunehmen ist, dies in Gegenwart des Rabbiners durch dessen Gattin zu geschehen hat. — Das Wahlmännercollegium für Wahl eines Rabbiners verpflichtet nicht der Verweser des Rabbinates, sondern einer der „Beglaubigten" der Körperschaft.

c) auf Grund derselben eine bestimmte Anzahl von Studenten zu „Gefreiten“[1]) zu ernennen.

B. Die Ehrenrechte.

Der Rabbiner führt bei Ausfertigungen in deutscher Sprache den Titel „Oberrabbiner“[2]). In hebräischer Sprache wird er allgemein „Gaon[3]), Vater des Rabbinatsgerichtes und Haupt der Hochschule“[4]) genannt[5]).

Der Rabbiner hat ferner Anspruch auf gewisse kirchliche Ehrenrechte; insbesondere darf keinem Namen eines noch lebenden Angehörigen der Körperschaft ausser dem seinigen in den Synagogen der Titel Morenu beigefügt werden[6]).

C. Die Vermögensrechte.

Der Rabbiner hat Anspruch auf ein Geldgehalt, sowie die anfallenden Gebühren und herkömmlichen Geschenke und auf Dienstwohnung.

Der Nachsitz der Witwe und der unversorgten Kinder währt sechs Monate.

D. Der Rabbiner geniesst unentgeltlich die Schutzverwandtschaft in derselben Weise, wie die besoldeten Beamten mit dem Aufmasse, dass Eines seiner Kinder beim Erwerb des selbständigen Schutzes auf Verlangen dem ersten Kind eines vollberechtigten Schutzverwandten (s. Seite 521 oben lit. γ) gleichzustellen ist.

III. Die Pflichten des Rabbiners

sind die eines Staatsdieners, modificiert durch seine Unverantwortlichkeit.

---

[1]) Die „Gefreiten“ waren fortan von den im übrigen obligatorischen Semestralprüfungen befreit und genossen Vorrechte im Genuss von Stipendien und Freitischen.

[2]) Vgl. Concepte von Urkunden bei den Rabbinatsacten in Fürth.

[3]) In Anlehnung an den Titel, welchen die Rectoren der jüdischen Hochschulen in Babylon von 658—1040 führten; Graetz, Geschichte der Juden von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart, 1871, V. S. 121 u. VI, S. 9.

[4]) Dieser Titel war an den jüdischen Hochschulen seit der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. üblich; Graetz l. c. IV (1866) S. 317.

[5]) Der Rabbiner selbst gebraucht herkömmlicherweise bei seiner Unterschrift den Titel nicht.

[6]) Es ist dies die öffentliche Anerkennung der obersten Lehrgewalt des Rabbiners.

IV. Erwerb und Verlust der Stellung[1]) des Rabbiners.

A. Erwerb.

Der Rabbiner wird vom obersten Ausüber der weltlichen Körperschaftsgewalt nach Wahl ernannt.

Bedingungen für die Wählbarkeit sind:

1) Möglichst hohe Gelehrsamkeit, die jedoch nicht in Sophisterei ausgeartet sein darf.
2) Mindestens dreijährige Thätigkeit im rabbinischen Amt einer grossen Judenschaft und an der dortigen Hochschule.
3) Alter von nicht mehr als 60 Jahren und Vollbesitz der geistigen und körperlichen Kräfte.
4) Nichtvorhandensein einer gewissen Verwandtschaft oder Schwägerschaft[2]) mit Angehörigen der Körperschaft.
5) Nichtzugehörigkeit zur Körperschaft.
6) Abgabe einer Annahmeerklärung im Voraus für den Fall der Ernennung[3]).

Der Wahlakt zerfällt in einen vorbereitenden und einen eigentlichen.

---

[1]) Die obige Darlegung lässt sich nur durch D belegen. Bis 1786 galten wohl dieselben Bestimmungen gewohnheitsrechtlich; doch sind Anhaltspunkte für die Annahme vorhanden, dass in ältester Zeit der Rabbiner von der Gesamtheit der vollberechtigten Schutzverwandten gewählt und ernannt wurde.

[2]) Vgl. Anm. 4, Seite 517, wobei zu berücksichtigen ist, dass der sonst controverse Fall einer Verwandtschaft oder Schwägerschaft im 5. Grade wegen der Wichtigkeit der Richterstellung des Rabbiners den Ausschluss begründet.

[3]) Die Bedingungen sind nicht gleichwertig: 4) soll teils dem Nepotismus vorbeugen, teils verhüten, dass der Rabbiner in einer Streitsache, für welche der Gerichtsstand vor dem Körperschaftsgerichte begründet ist, wegen Verwandtschaft oder Schwägerschaft mit einer Parthei kraft Gesetzes von der Ausübung des Richteramtes ausgeschlossen ist. — 5) soll den Rabbiner ausserhalb des Parteigetriebes stellen.

Das Wahlreglement ist lex imperfecta; demgemäss hat ein Verstoss gegen die Bestimmungen desselben im allgemeinen keine rechtlichen Folgen; jedoch bewirkt ein solcher gegen 4) kraft des Ritualgesetzes, dass in den entsprechenden concreten Fällen der Rabbiner von der Ausübung des Richteramtes ausgeschlossen ist. Indessen wurden während des behandelten Zeitraumes nachweisbar gerade die beiden Bedingungen 4) und 5) strenge beobachtet, wenn auch in den Jahren 1762/63 von gewisser Seite innerhalb der Körperschaft eine starke Strömung sich dagegen geltend machte. In früheren Zeiten freilich war es vorgekommen, dass eine mächtige Partei die Wahl eines ihrer Anhänger durchsetzte, wobei allerdings zur Wahrung der Form nur die Verwesung des Rabbinates auf Lebensdauer übertragen wurde.

Bei ersteren ist die Wahl eine indirecte, indem eine Deputation eine Gemeinschaftsdeputation einsetzt, welche aus Mitgliedern der Behörden des Regimentes und Angehörigen der drei Klassen ohne Rücksicht auf gleichmässige Betheiligung der drei[1]) Klassen besteht; sämtliche Mitglieder der Gemeinschaftsdeputation werden ausnahmsweise nicht durch Los bestimmt, sondern durch die einsetzende Deputation gewählt.

Die Gemeinschaftsdeputation wählt unter den Candidaten drei aus, von denen einer im eigentlichen Wahlakt durch eine neue Gemeinschaftsdeputation gewählt wird. Diese besteht aus der gleichen Anzahl von Beamten, wie die vorhergehende, sowie — abermals unter Preisgabe des Grundsatzes der gleichmässigen Betheiligung der drei Klassen — aus 9 Schutzverwandten der ersten und je 8 der zweiten und dritten Klasse; sämtliche Mitglieder werden durch Los bestimmt.

Der vorbereitende Wahlact hat innerhalb 12 bis 15, der eigentliche innerhalb 15 bis 17 Monaten nach Eintritt der Sedisvacanz stattzufinden.

Der Rabbiner hat innerhalb 6 Monaten nach Abschluss der Wahl „aufzuziehen"; dabei geniesst er das Ehrenrecht feierlicher Einholung.

B. Die Stellung des Rabbiners wird verloren durch Tod oder Verzicht.

V. Stellvertretung des Rabbiners.

A. Während Sedisvacanz

versieht einer der Rabbinatsassessoren unter dem Titel „Haupt des Rabbinatsgerichtes und der Hochschule" das Amt. Der Amtsverweser ist auf Zeit aufgestelltes, gleichfalls unverantwortliches Organ, dessen Rechte von denen des Rabbiners sich nur dadurch unterscheiden, dass ihm weder dessen Vermögens-[2]), noch dessen Ehrenrechte zustehen. Nähere Bestimmungen, insbesondere über die Ernennung fehlen.

B. Stellvertretung bei Verhinderung des Rabbiners.

Die Stellvertretung ist nie als allgemeine zulässig, sondern nur im einzelnen Fall.

---

[1]) Hierin hat sich die Zusammensetzung des Seite 515 Ziff. 2 lit. a beschriebenen obersten Organes erhalten.

[2]) Der Verweser bezieht nur die Gebühren, die ihm als Rabbinatsassessor zufallen.

In der Regel ist Stellvertreter der rangälteste Rabbinatsassessor.

Der Stellvertreter ist Beauftragter des Rabbiners, sein Wirkungskreis richtet sich also nach dem speciellen Amtsauftrag.

Besondere Ehren- und Vermögensrechte stehen dem Stellvertreter nicht zu.

B. Die rechtlich verantwortlichen Organe.

§ 9. Rechtliche Natur und Arten der rechtlich verantwortlichen Organe.

Die rechtlich verantwortlichen Organe der Körperschaft sind diejenigen Collegien oder einzelnen Personen, welche gemäss Verwaltungsbefehles des obersten vollziehenden Körperschaftsorganes unter rechtlicher Verantwortlichkeit gegenüber diesem als oberstem Ausüber der (weltlichen) Körperschaftsgewalt einen begrenzten Kreis von Geschäften der Körperschaft führen.

Sie zerfallen in die Organe, welche das Regiment ausüben, und in die Behörden und Beamten des mittleren und unteren Körperschaftsdienstes[1]),

Die Behördenorganisation ist ein Recht des obersten (weltlichen) Körperschaftsorganes.

Die Behörden des Regimentes und die Verwaltungsbehörden des mittleren Dienstes sind Selbstverwaltungsorgane mit collegialer Verfassung, bestehen also aus Laien und zwar nur aus solchen. Das Amt eines Mitgliedes dieser Behörden ist demnach ein auf Zeit übertragenes Ehrenamt; für seine Führung wird eine Entschädigung nicht gewährt.

Das Rabbinatsgericht ist analog — abgesehen vom Rabbiner — nicht mit Berufsrichtern, sondern mit sachverständigen Richtern besetzt, deren Amt gleichfalls ein Ehrenamt ist, die aber Anspruch auf Gebühren haben.

Die Organe des niederen Dienstes sind bureaumässig organisiert. Die Beamten sind, da regelmässig zur Führung des Amtes eine bestimmte Qualification erforderlich ist, besoldete Berufsbeamte.

---

[1]) Diese drei Stufen der Behördenorganisation bestehen während der ganzen Existenz der Körperschaft. Innerhalb der Stufen gliedern die verschiedenen Satzungen in verschiedener Weise, sowohl was die Anzahl der Behörden, als diejenige der Mitglieder derselben und die Zuständigkeit anlangt.

§ 10. Die Stellung der Collegialbehörden unter den Körperschaftsorganen.

Die Collegialbehörden sind die ständigen Körperschaftsorgane, welchen die ordentliche laufende Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten der Körperschaft obliegt, soweit es sich nicht um solche rein religiöser Natur handelt.

Wenn ein Rangverhältnis unter den einzelnen Behörden besteht, so hat dasselbe nur Bedeutung in Ansehung der Wahl und der Einberufung von Ersatzmännern als Mitglieder einer Behörde (s. § 11). Ein Verhältnis der Unter- und Ueberordnung wird dadurch nicht begründet; jede Behörde ist vielmehr innerhalb ihres Ressorts völlig selbständig und untersteht nur dem obersten (unständigen) Ausüber der weltlichen Körperschaftsgewalt. Diese Selbständigkeit geht soweit, dass sämtlichen Behörden innerhalb ihres Ressorts nicht nur die niedere Disciplinargewalt über ihre Mitglieder und die ihnen unterstehenden besoldeten Beamten zusteht, sondern auch das Recht eingeräumt ist, selbständig innerhalb gewisser Grenzen Zwangsmassregeln gegen Angehörige der Körperschaft anzuwenden und über sie Strafen zu verhängen, ja, abgesehen von der Regelung des Diensteinkommens der besoldeten Beamten[1]), sogar den Etat ihres Ressorts aufzustellen und die zur Deckung des Bedarfes erforderlichen Steuern auszuschlagen und zu erheben. Ebenso suchen die Behörden mit beschränkter Strafgewalt selbständig die Hilfe der Behörden mit höherer Strafbefugnis bezw., wenn strafweise ein religionsgesetzliches Verbot erlassen werden soll, der kirchlichen Gewalt nach: der ersuchten Behörde steht nur eine Prüfung der formellen Bedingungen der Zulässigkeit der Requisition zu.

Gegen die Entscheidungen des Rabbinatsgerichtes ist selbstverständlich ein solches Anrufen des obersten (weltlichen) Organs der Körperschaft unzulässig[2]).

Gegen die Entscheidungen der Behörden der Verwaltung hat eine qualificierte Majorität ihrer Mitglieder, sowie jede Partei das Recht der Beschwerde an den obersten Ausüber der (weltlichen) Körperschaftsgewalt. Dieser kann die Ent-

[1]) S. Anm. Seite 521.

[2]) Es besteht hier das Institut der Actenversendung an auswärtige Rabbinatsgerichte (vgl. S. 416 Ziff. 2, b β); vgl. Hänle l. c. S. 169, dessen Angaben übrigens mit den Satzungen nicht vollständig übereinstimmen.

scheidung cassieren und dann selbst thätig werden, wenn die Behörde rechtswidrig eine ihr gesetzlich obliegende Pflicht verletzt hat.

§ 11. Die Ehrenämter.

Auch hier sind (wie im § 7) zwei Perioden zu unterscheiden, deren mittlere Grenze sich auch hier mangels diesbezüglicher Quellen nicht genau bestimmen lässt, nur dass sie hier sicher vor 1754[1]) liegt.

Da die spätere Periode also bedeutend länger ist als die frühere, dürfte es sich empfehlen, den länger dauernden Zustand zuerst zu behandeln und darauf die vergleichende Darstellung folgen zu lassen, inwieferne die frühere Periode hiervon abwich.

A. Der Zustand seit ca. 1750 (?).

I. Begründung und Beendigung des Amtes.

Die Uebertragung des Ehrenamtes erfolgt durch einseitigen Act des obersten Ausübers der (weltlichen) Körperschaftsgewalt. Demgemäss besteht im allgemeinen[2]) eine Verpflichtung zur Uebernahme und Führung des Amtes, welche durch Strafandrohung gesichert ist; die Strafe ist eine Rechtsstrafe.

Die Inhaber der Ehrenämter werden durch Wahl bestimmt. Der Amtsauftrag erlischt mit dem Ablaufe der Zeit, für welche, sowie mit Wegfall der Voraussetzungen, unter welchen er erteilt ist. Eigentümlicherweise währt die Uebertragung der Aemter nicht bis zum Amtsantritt der neu berufenen Beamten, sondern endigt mit dem Zeitpunkt, in welchem sich der Wahlausschuss (s. u.) constituiert: es sind somit während der Dauer der Wahl alle Collegialbehörden unbesetzt.

Die Wahlperiode ist regelmässig eine dreijährige. Ausnahmsweise kann die Wahlperiode vorübergehend nach Sachlage verlängert werden, wenn in Berücksichtigung des Eintrittes unerwarteter Hindernisse

---

[1]) Die mangelhafte Schilderung, welche Würfel l. c. gibt, datiert aus diesem Jahr und hat Verhältnisse der späteren Periode zur Grundlage.

[2]) Zum Eintritt in den Krankenpflegschaftsrat bestand nach C (nach D besteht diese Behörde nicht mehr selbständig; ihre niederen Functionen werden jetzt von besoldeten Beamten wahrgenommen) keine Verpflichtung.

a) der Rabbiner und sämtliche Inhaber der Ehrenämter in gemeinsamer Sitzung dies mit absoluter Stimmenmehrheit vorschlagen, und
b) eine Deputation mit $^2/_3$ Majorität dieser Suspension einer Verfassungsbestimmung unter Beobachtung gewisser Formalitäten zustimmt.

Der Tag der Wahl ist verfassungsmässig bestimmt.

II. Die Wahl

ist eine directe und geheime und wird,

1) soweit die Mitglieder der Behörden des Regiments zu erwählen sind, von Deputationen,
2) soweit es sich um die Besetzung der Aemter des mittleren Dienstes handelt, vom Rathscollegium vorgenommen.

Ad 1) a) Vorbereitung der Wahl.

Die Wahl wird dadurch vorbereitet, dass 8 Tage vor dem Wahltage das Cassierercollegium[1]), verstärkt durch die beiden Parnoss-Cassiere, die Namen der Personen, welche für die Dauer der Wahlperiode zur Teilnahme an der Willensbildung und Geschäftsführung der Körperschaft befähigt sind, in die drei Büchsen (vgl. § 7 S. 518) einlegt. Zugleich wird aus dem Kreise dieser Personen eine alphabetarisch geordnete Liste der in die Behörden des Regimentes wählbaren (s. u.) Personen angefertigt.

Am Samstage vor der Wahl erfolgt öffentlicher Hinweis auf die für den Wahltag bestehende Verpflichtung zur Ortsanwesenheit, welche den einer der drei Klassen angehörenden Personen bei Strafe (1 Ztr. Wachs) obliegt, sofern sie nicht bereits ortsabwesend sind; Befreiung von dieser Verpflichtung kann durch den Rabbiner bewilligt werden.

b) Bildung des Wahlausschusses.

Eingeleitet wird die Wahl damit, dass der Rabbiner aus jeder Büchse 3 Namen zieht, deren Träger, von ihm verpflichtet, unter seinem Vorsitz den Wahlausschuss bilden.

---

[1]) Das Kassiererkollegium ist eine der drei Behörden des Regimentes (aus 3 Beamten bestehend), eine andere das Deputirtenkollegium (5 Mitglieder), die erste Regimentsbehörde der Rat; dessen (11) Mitglieder heissen Parnossen, von denen 2 als ständige Vertreter der Mitglieder des Kassiererkollegiums aufgestellt sind und Parnoss-Kassiere heissen.

Die Verpflichtung zum Eintritt in den Wahlausschuss, die sich aus dem Charakter desselben als einer Deputation ergibt, ist dahin eingeschränkt, dass Alter von mindestens 70 Jahren oder Unfähigkeit zu gehen, davon entbindet; andererseits aber steht erhöhte Strafe (1 Ztr. Wachs und Unfähigkeit zur Beteiligung an der Geschäftsführung der Körperschaft auf die Dauer von 6 Jahren) auf Ausseracht-lassung der Verpflichtung.

Die Fähigkeit, in den Wahlausschuss berufen zu werden, ist durch eine längere Zugehörigkeit zur Körperschaft bedingt, als die Fähigkeit zur allgemeinen Beteiligung an deren Willensbildung: die erforderliche Dauer der Zugehörigkeit beträgt 15 Jahre, bei Besitz des Chabertitels 10 Jahre (vom Erwerbe des Titels an gerechnet). Unfähig, dem Wahlausschusse weiter anzugehören, wird, wer während des Wahlactes in ein Amt gewählt worden ist.

Der Wirkungskreis des Wahlausschusses umfasst die Leitung des Wahlactes.

Da während der Wahl der Wahlausschuss der einzige höhere Ausüber der (weltlichen) Körperschaftsgewalt ist, hat er für die Dauer der Wahl und beschränkt durch seine Zweckbestimmung vollziehende[1]) Gewalt. Diese äussert sich insbesondere in dem Rechte zur Verhänguug von Strafen

α) wegen Vergehen in Bezug auf die Ausübung des Wahlrechtes,

β) wegen rechtswidriger Nichtannahme der Wahl zum Mitglied einer Behörde,

γ) wegen Störung[2]) des Wahlactes und der öffentlichen Ordnung und Ruhe während desselben.

c) Der Wahlact.

Die absolute Wählbarkeit in die Collegien des Regimentes ist durch Eintragung in die Liste der hiezu Wählbaren bedingt (siehe oben lit. a).

Voraussetzung des Eintrages ist ausser der Zugehörigkeit zu den Büchsen — die ausnahmsweise mit Vermögen unter 600 fl. in die III. Büchse eingereihten Schutzverwandten

[1]) Sämtliche Beamten des niederen Dienstes stehen als untergeordnete Vollzugsorgane dem Wahlausschusse zur Verfügung und werden vor Beginn des Wahlactes eigens hiefür verpflichtet.

[2]) Eine grobe Beeinträchtigung dieses Rechtes des Wahlausschusses infolge des Bamberg-Ansbachischen Processes, s. Hänle l. c. S. 157.

gelten hier nicht als zugehörig — völlige[1]) Unbescholtenheit in jeder Hinsicht und 20-jährige Zugehörigkeit zur Körperschaft; bei Besitz des Chabertitels genügt für die Wählbarkeit in den Rath und das Cassierercollegium eine 15-, in das Deputiertencollegium eine 12-jährige Zugehörigkeit.

Allgemein nicht wählbar in alle Behörden (auch die des mittelbaren Dienstes) ist, wer bei einem abgeschlossenen Wahlgang in eine bereits zusammengesetzte Behörde des Regimentes gewählt ist.

In das Raths- und Cassierercollegium sind die abtretenden Mitglieder sämtlich wieder wählbar, in das Deputiertencollegium nur insoweit, als nicht der Grundsatz im Wege steht, dass dasselbe bei jeder Neuwahl zu mindestens $^1/_5$ neu besetzt werden muss. Diesem Grundsatze wird dadurch Rechnung getragen, dass primär jedes Mitglied, welches dem Collegium bisher ununterbrochen während vier Wahlperioden angehört hatte, und eventuell ein bisheriges Mitglied nach Belieben der Wahlmänner für die neue Wahlperiode nicht wählbar ist.

Der einzelne Wahlmann darf endlich nicht zwei oder mehrere Candidaten benennen, zwischen welchen eine gewisse[2]) Verwandtschaft oder Schwägerschaft besteht.

Die Collegialmitglieder der drei Behörden werden je durch eine besondere Deputation (Wahlmänner) in drei getrennten Wahlgängen gewählt.

Um jede Möglichkeit einer Beeinflussung zu verhindern, werden keine Wahlmännerkollegien gebildet, sondern die einzelnen Wahlmänner werden, sobald das Los[3]) auf sie gefallen ist, getrennt[4]) einberufen[5]), verpflichtet und zur Abgabe ihrer Stimme veranlasst. Jeder Wahlmann benennt so viele Personen, als die zu wählende Behörde Mitglieder zählt.

Das Wahlergebnis wird unter Ausschluss der Oeffent-

---

[1]) Als nicht völlig unbescholten gelten Gemeinschuldner, selbst nach völliger Befriedigung ihrer Gläubiger (vgl. Anm. 2 Seite 518).

[2]) S. Anm. 4 Seite 517.

[3]) Die Auslosung wird in der Reihenfolge vorgenommen, dass je ein Wahlmann der I., II., III. Büchse u. s. f. ausgelost wird.

[4]) Zum Zwecke der Trennung der Ausgelosten von jedem äusseren Einflusse sind eigenartige Bestimmungen aufgestellt; eine derselben findet sich in einer Ordnung der Bamberger Judenschaft zur Wahl eines Rabbiners (s. Ecktein l. c. S. 156 puncto 5).

[5]) Für den Fall, dass ein Mitglied des Wahlausschusses als Wahlmann ausgelost wird, sind casuistische Bestimmungen getroffen.

lichkeit ermittelt. Das Stimmenverhältnis ist Amtsgeheimnis. Gewählt sind die Candidaten, welche die bezw. grösste Stimmenzahl auf sich vereinigen — bei Stimmengleichheit entscheidet das Los — soferne sie nicht in gewissem Grade[1]) mit einander verwandt oder verschwägert sind. Beim Vorhandensein solcher Verwandtschaft oder Schwägerschaft entscheidet das Los, wer als gewählt erscheint; für den Ausgefallenen gilt, ebenso wie bei Nichtannahme einer Wahl, der Candidat als gewählt, welcher die nachfolgend höchste Stimmenzahl auf sich vereinigt.

Die Annahme der Wahl muss unverzüglich (binnen 2 Stunden) gegenüber dem Wahlausschuss erklärt werden; Unterlassung der Abgabe der Erklärung gilt als Ablehnung.

Die Verpflichtung zur Annahme und Führung des Amtes besteht nicht

α) bei Alter von 70 Jahren und darüber (natürlich wohl allgemein bei Gebrechlichkeit),

β) dann, wenn der Gewählte früher bereits ein im Range höher stehendes Amt inne hatte (vgl. § 10 Abs. 2);

sie erlischt bei Verhängung der auf unbegründete Ablehnung gesetzten Strafe. Dieselbe besteht im Ausschluss von der Geschäftsführung der Körperschaft auf 6 Jahre und in einer Vermögensstrafe[2]).

Ersatzmitglieder[3]) einer Behörde werden nicht gewählt. Auch nach dem Schluss des Wahlactes finden Ersatz- und Nachwahlen nicht mehr statt.

Der Wahlact und damit die Thätigkeit des Wahlausschusses endigt mit der Verpflichtung der gewählten Beamten und ihrer Amtseinweisung durch den Rabbiner.

Ad 2) Womöglich binnen 24 Stunden nach Abschluss der Wahl der Beamten für die Behörden des Regimentes, spätestens aber binnen einer Woche findet die Wahl der Mitglieder der Behörden des mittleren Dienstes statt; sie wird vom vollbesetzten Rathscollegium vorgenommen.

Die Voraussetzungen für die Wählbarkeit sind dieselben wie ad 1) mit folgender Massgabe:

---

[1]) S. Anm. 4 Seite 517.

[2]) Die Vermögensstrafe beträgt beim Rath und Cassierercollegium 2 Ztr. Wachs oder 100 fl., beim Deputiertencollegium die Hälfte.

[3]) Als Ersatzmitglieder einer Behörde fungieren im Bedarfsfalle der Reihe und dem Range nach die Mitglieder der in der Behördenhierarchie nächst niederen Behörde.

a) Allgemein ist nur eine 12-, bei Besitz des Chabertitels 9-jährige Zugehörigkeit zur Körperschaft erforderlich.
b) Der Grundsatz, dass in jede Behörde ein Mitglied eintreten muss, welches derselben in der verflossenen Wahlperiode nicht angehört hat, macht ein bisheriges Mitglied der betreffenden Behörde relativ unwählbar. Der Grundsatz gilt nicht für das Rabbinatsgericht.

Der geheimen Abstimmung geht eine Berathung voraus. Das Ergebnis der Abstimmung richtet sich nach dem ad 1) Gesagten. Nach Beendigung eines Wahlganges ist hier bei Ablehnung der Uebernahme eines Amtes durch einen Gewählten zur Besetzung dieses Amtes sofort eine Ersatzwahl vorzunehmen, auf welche alle Bestimmungen der Hauptwahl Anwendung finden.

Der Wahlact endigt auch hier mit der Verpflichtung der neuen Beamten durch den Rabbiner.

III. Die Pflichten und Rechte der Inhaber der Ehrenämter

sind im Wesentlichen dieselben, welche allgemein mit der Führung eines öffentlichen Ehrenamtes verbunden sind.

Die Verletzung der Pflichten hat
1) Schadensersatzpflicht und
2) disciplinäre Bestrafung zur Folge.

Die leichteren Disciplinarstrafen sind Warnung, Verweis und Vermögensstrafen (meist Wachs-, ausnahmsweise Geldstrafen).

Als schwerere tritt beim Regiment, wenn eine Behörde desselben oder deren Bureau die Erfüllung einer ihnen verfassungsmässig obliegenden Pflicht verweigert, eine Ausschaltung der pflichtvergessenen Beamten ein.

B. In der früheren Periode

wird das Ehrenamt durch freiwillige Uebernahme begründet. Es entfällt also zwar eine Verpflichtung zur Uebernahme, nach Abgabe der Annahmeerklärung jedoch wird die ungerechtfertigte Verweigerung der Amtsführung ganz ebenso bestraft, wie in der späteren Periode.

Eine vorübergehende Verlängerung der Verpflichtung zur Amtsführung ist auf die Dauer von 3 Monaten beschränkt und kann nur unter Zustimmung der absoluten Majorität aller vollberechtigten Schutzverwandten erfolgen. Nur die Wahl des ersten Drittels des Regimentes erfolgt hier durch

Wahlmänner wie in der späteren Periode; dieses erste Drittel wählt selbst, analog der Wahl für die Behörden des mittleren Dienstes in der späteren Periode, die fehlenden zwei Drittel hinzu.

Die Mitglieder des Regiments können in dieser Periode zugleich einer Behörde des mittleren Dienstes angehören mit der Beschränkung, dass nicht sämtliche Mitglieder einer Behörde des mittleren Dienstes zugleich einer und derselben Behörde des Regiments angehören dürfen.

Bei den Behörden des mittleren Dienstes dürfen zwei Mitglieder in dem öfter erwähnten Grade verwandt oder verschwägert sein.

§ 12. Die besoldeten Beamten.

Das Dienstverhältnis der besoldeten Beamten ist ein öffentlich rechtliches, da durch dasselbe eine Unterwerfung der Beamten unter die Disciplinargewalt der Körperschaft begründet wird.

Die Rechte und Pflichten sind im wesentlichen die allgemeinen eines Beamten. So erwirbt der Beamte durch seine Anstellung auch unentgeltlich die Schutzverwandtschaft. Einen Rechtsanspruch auf Verleihung des selbständigen Schutzes bei Erlangung der Selbständigkeit erwerben indessen die Kinder des Beamten nicht; nur hinsichtlich des beim selbständigen Erwerb erforderlichen Vermögens werden sie wie Kinder eines nichtbeamteten Schutzverwandten behandelt, wenn sie ein Kind eines solchen heiraten.

Für die Dauer seiner Anstellung ist der Beamte von der Verpflichtung der Entrichtung des Schutzgeldes befreit[1]).

2. Capitel.

Die Functionen der Körperschaft.

§ 13. Die Gesetzgebung.

Aus dem Wesen der Selbstregierung folgt, dass der oberste Ausüber der weltlichen Körperschaftsgewalt einziger, nicht durch Gehilfen beschränkter rechtsetzender und oberster verwaltender Factor ist, dem alle anderen weltlichen Verwaltungsorgane untergeordnet sind. Demgemäss kann er allein

[1]) Vgl. Seite 420 lit. β).

Rechts-, wie Verwaltungsvorschriften (bis herab zur kleinlichen Dienstinstruction) erlassen. Erstere, wie letztere ergehen im gleichen Verfahren und fliessen fortwährend in den Satzungen in einander über; sie unterscheiden sich, was die Form ihres Entstehens, wie ihre äussere Form anlangt, in Nichts von einander: beide bilden Bestandteile der Satzungen und sind deshalb für die Dauer der Geltung derselben unabänderlich.

Diese Unabänderlichkeit wäre bei den wechselnden Bedürfnissen des täglichen Lebens unerträglich, wenn nicht der Gesetzgeber, abweichend von der allgemeinen Uebung, wornach Gesetze bis zur etwaigen Ausserkraftsetzung für immer Geltung haben, die Zeit der Giltigkeit einer jeden Satzungssammlung von vorneherein durch Festsetzung einer Minimal- und einer Maximaldauer beschränkt hätte; nach Ablauf der Minimaldauer muss eine Prüfung durch den obersten Ausüber der weltlichen Körperschaftsgewalt erfolgen, ob es nicht geboten sei, schon jetzt die Satzungen aufzuheben, nach Ablauf der Maximaldauer muss eine Neucodification erfolgen.

Der Grundsatz der Unabänderlichkeit der Satzungen erstreckt sich nur auf Abänderungen im buchstäblichen Sinne des Wortes: demnach sind Zusätze, welche keine Bestimmung der bestehenden Satzungen einschränken, unter der Bedingung zulässig, dass ihr Bestand vom Ausserkrafttreten derselben mit ergriffen wird.

Vom Grundsatze der Unabänderlichkeit sind die Bestandteile der Satzungen ausdrücklich ausgenommen, welche die Kleiderordnung enthalten; diese ist mit Rücksicht auf die wechselnden Launen der Mode von einem eigens zu diesem Behufe zu berufenden obersten Ausüber der weltlichen Körperschaftsgewalt alljährlich einer Revision zu unterziehen.

Die Zusammensetzung der Deputationen, welchen die nächstfolgende, periodisch wiederkehrende Neuaufstellung der Satzungen, wie deren gelegentliche Ergänzung obliegt, ist jeweilig in den Satzungen bestimmt.

§ 14. Die Vollziehung im allgemeinen.

Die Vollziehung steht den Collegialbehörden mit den ihnen untergeordneten Beamten des niederen Dienstes zu, insofern nicht ausnahmsweise in bestimmten vereinzelten

Fällen der oberste Ausüber der weltlichen Körperschaftsgewalt in Thätigkeit tritt.

Jede Behörde hat innerhalb ihres Ressorts die gesamte Vollziehung und zur Erzwingung des Gehorsams eine beschränkte Strafbefugniss,deren Grenzen genau umschrieben sind.

Bleibt dieser beschränkte Zwang wirkungslos, so verfügt der Rath, dem allein die Verhängung gewisser höherer Strafen vorbehalten ist, diese auf Requisition[1]), wobei nur eine Prüfung der formellen Zulässigkeit des Gesuches stattfinden darf. „Wo aber einer dergleichen Jüdische Zwangsmittel bey sich nicht verfangen liesse, sondern (die Behörden) sich zur Bezwingung dessen Ungehorsams (der) Obrigkeitlichen Hülf vonnöthen und darumben (die dompröbstischen) Beamte bittlich belangen würden, hätten sie ihnen damit fordersamst beyzuspringen und so lang zu continuiren, bis der Widersezliche ohne einige Appellation in allen parition geleistet".

Der vollziehenden Gewalt der Körperschaftsorgane sind nicht nur die Angehörigen der Körperschaft, sondern alle Juden unterworfen, welche sich innerhalb des räumlichen Wirkungskreises der Körperschaft aufhalten.

Die Zwangsmittel, über welche die Körperschaft verfügt, bewegen sich gemäss deren politisch-kirchlichem Charakter „auf ihrer Ceremonien conformen Wegen".

Sie sind im Einzelnen :

1) Ehrenstrafen :
   a) Allgemein: öffentlicher Verweis[2]).
   b) Bei weiblichen Personen :
      α) schärferer[3])
      β) schärfster[4]) Verweis.
   c) Bei erwachsenen (über 13 Jahre) bezw. verheirateten Personen: Entziehung des „Kragens" bezw. „Schulmantels"[5]) oder beider.

---

[1]) Dieser Succurs des Rathes in der Rechtshilfe heisst im Jargon der Satzungen Mantunanz (wohl von manuteniren abgeleitet, welches Wort das Reglement des öfteren gebraucht).

[2]) Derselbe wurde bekannt gegeben in der Fassung: N. N. führt sich nicht vorschriftsmässig.

[3]) Er lautet: N. N. ist eine freche Person.

[4]) N. N. ist eine freche und sich preisgebende Person. — Eine strafbare Preisgebung wird schon darin erblickt, dass eine Frauensperson ohne männliche Begleitung hausieren oder nachts ohne Laterne „zum Bäcker oder ins Waschhaus" geht.

[5]) Für den Besuch des Gottesdienstes an Sabbathen und Feier-

2) Vermögensstrafen.
   a) Strafen an Geld oder Geldeswerth[1]) von $^1/_2$ Pf. Wachs = $^1/_4$ fl. bis 2 Ztr. Wachs = 100 fl. — Die Strafen im Finanzrecht richten sich nach der Höhe der hinterzogenen Beträge.
   b) Erlass eines Verbotes, kraft dessen Waren die Absatzfähigkeit[2]) benommen wird.
   c) Aussperrung einer Person und der Familienangehörigen derselben von Vermiethung ihrer Dienste zu häuslichen und gewerblichen Zwecken.
   d) Amtliche Boykottierung von Speisewirtschaften, welche die Gastereiordnung übertreten, aufrechterhalten durch Strafandrohung auf Bruch des Boykottes.
   e) Als Strafe für Studenten: Entziehung der Freitische und Stipendien.
3) Als reine Polizeistrafen gegenüber Nichtangehörigen der Körperschaft: Aufenthaltsverbot und Ausweisung, durchgeführt entweder mittels Anwendung physischen Zwanges von Seite des herrschaftlichen Amtes auf erfolgte Re-

---

tagen ist eine gewisse Tracht vorgeschrieben, welche den „Normalmenschen" und „ordentlichen Hausvater" äusserlich zu kennzeichnen bestimmt ist.

[1]) Das Wachs wird zu den beim Gottesdienst erforderlichen Kerzen verwendet. — Die Leistung von Wachs als Strafe ist übrigens keine Eigentümlichkeit der g. J. z. F. u. i. d. A., sondern findet sich bei allen Judenschaften und dürfte die Entlehnung eines damals in ganz Deutschland verbreiteten Brauches aus nichtjüdischen Kreisen sein; vgl. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts Bd. V (1895) S. 549, und Harster, das Strafrecht der freien Reichsstadt Speier (Heft 61 der Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte), S. 108 und 187.

Die Strafen fliessen, im Gegensatze zu anderen Judenschaften, in ihrem ganzen Betrage zur Kasse für milde Zwecke. Die Bamberger Judenschaft z. B. musste seit 1644 „die helffte ihrer fallenden Judenstraffen Seiner fürstl. Gnaden Kammer lieffern und solche derselben zu guthen kommen lassen" (Eckstein l. c. S. 155). In Frankfurt a. M. war „was an solchen Straffen und Bussen bei ihnen hinfort gefällt und eingebracht wird, alle halbe Jahr getreulich die Helffte auf die Recheney zu liefern". („Der Juden zu Frankfurth Am Mayn Stättigkeit und Ordnung von Anno 1705 den 7. Dezember gegeben", Ziff. 100, abgedruckt in Schudt „Jüdische Merkwürdigkeiten etc." Frankfurt und Leipzig 1715 III (S. 186)).

[2]) Fleischwaren, Wein und andere Genussmittel müssen, wenn ihr Genuss Juden religionsgesetzlich erlaubt sein soll, koscher sein. Die Entziehung der Absatzfähigkeit besteht nun darin, dass an und für sich koschere Genussmittel bei Händlern für nichtkoscher erklärt werden, was zur Folge hat, dass sie kein Jude kauft.

quisition hin oder ohne Gewaltanwendung durch Erlass eines Verbotes, dem von der Ausweisung Betroffenen Unterschlupf oder Unterhalt zu gewähren.

4) Reine Kirchenstrafen:
   a) Erschwerung der Beerdigung des zu Bestrafenden oder seiner Angehörigen.
   b) Ausschluss von gewissen gottesdienstlichen Functionen.
5) Entziehung öffentlicher Rechte, und zwar
   a) des Rechtsanspruches auf Erwerb des selbständigen Schutzes,
   b) des vollen Schutzgenusses,
   c) der Fähigkeit zur Theilnahme an der Willensbildung der Körperschaft
      α) vorübergehend
      β) dauernd.
6) Strafen gemischter Natur:
   a) Entziehung der Fähigkeit zur Erlangung des Chabertitels.
   b) Verhängung des kleinen Bannes in dreifacher Abstufung:
      α) während der ersten 30 Tage seiner Dauer identisch mit 4) b), verschärft jedoch durch öffentliche Bekanntmachung der Strafe;
      β) während der folgenden 30 Tage tritt als Verschärfung der Ausschluss von allen Gastmählern, welche aus feierlichem Anlass innerhalb der Körperschaft veranstaltet werden, und eine Geldstrafe von täglich $^1/_2$ Pf. Wachs hinzu;
      γ) während des dritten Monats verdoppelt sich die Vermögensstrafe und prangt der Name des Gebannten auf einer öffentlich ausgehängten Tafel[1]).
      δ) Bei weiterem Bestehen eines Strafanspruches der Körperschaft tritt absolut unbestimmte Strafe ein (Bestrafung „nach Sachlage").
   c) Der grosse Bann, eine feierliche Ausstossung aus der politischen und kirchlichen Gemeinschaft.

[1]) Das „schwarze Brett" wurde in Frankfurt a. M. im Jahre 1674 eingeführt, Horovitz l. c. II, S. 52.

zwar zweifellos von späterer Hand geschrieben, die Gebete zum Gedächtnis an den ehemaligen Beisitzer des Wiener Rabbinats, R. Isaak [Hamburg][1]), der später Rabbiner in Prerau gewesen und als Rabbinats-Verweser in Hürben (in Schwaben) gestorben ist; ferner zur Erinnerung an R. Ascher Abraham b. Elia, der sein ganzes Leben der Beschäftigung mit der Thora und der Ausübung guter Werke gewidmet, täglich Arme an seinem Tische gespeist und die Armenkasse in Treue verwaltet hat[2]); weiter zur Erinnerung an die Frauen Matel[3]), Tochter des Rabbiners Abraham Neuburg, an Hendele, Tochter Meir Oettingers[4]) und Gattin eines R. Isaak, an Sara Treinle,[5])

ונחנקו ונשחטו ונגזרו ונתלו ונקברו חיים וכל אותן שמתו במיתות משונות על קדושת השם . . . כל המתים בקהלות בישובים . . . . בעבור שטרחו עבור הקהלות ובטלו גזירות ובטלו שחד ובטלו מכסים והוציאו ספרי תורות ושאר ספרים ואנוסים מיד גוים בשכר זה וכו׳. (Vgl. Salfeld a. a. O. S. 86. 290 f).

[1]) מהר״ר יצחק דיין מווינא והיה אב״ד במדינות מעהרין בק״ק פרערא (Prerau) ואשתו הרבנית מרת זעמלה בת מהר״ר משה סופר הלוי מנורש מווינא שהרבין תורה בישראל. Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 139 u. S. 205. Statt „Schwiegersohn" muss es an letzterer Stelle selbstverständlich „Schwiegervater" heissen.

[2]) In sehr verblassten und fast unleserlichen Schriftzügen: מהר״ר אשר אברהם בן ה״ר אלי׳ . . בעבור שכל ימיו עסק בתורה ובמצות ובגמילות חסדים . . . ומפרנס עניים על שלחנו ועמל בתורה והחזיק . . . והיה נזבר נאמן לחלק צדקות . . .

[3]) . . האשה החשובה והצנועה מרת מאטיל בת אב״ד אברהם נייבורג Matel = Maidel, d. i. Mägdlein, vgl. Zunz, Ges. Schr. II, 49.

[4]) . . . האשה החשובה הצנועה והחסידה מרת הענדלה בת מאיר איטנגן . . . בעבור שבעלה ר׳ איצק נדר בעדה דבר מסויים לצדקה . . Wer dieser Meir Oettingen gewesen, ist schwer festzustellen, es sei denn, dass der oben erwähnte Vf. des מ׳ מאור הקטן gemeint wäre. Bei Horovitz, Inschriften des alten Friedhofes der isr. Gem. zu Frankf. a. Main, findet sich der von Kaufmann a. a. O. als 1679 verstorben erwähnte Meir b. Elia Oettingen nicht. Der bei Horovitz unter Nr. 2363 erwähnte Elia könnte vielleicht ein Bruder Hendeles sein. Auch stimmt Kaufmanns Nachricht über die Wittwe Vogel gar nicht mit Horovitz Nr. 677 überein.

[5]) . . . האשה החשובה והצנועה מרת שרה טריינלה בת המנוח (!) המפורסם הר״ר שלמה שניאור מפיורדא . . . בעבור שבעלה הנדיב המפורסם הר״ר אלי׳ בן המנוח (!) המפורסם הר״ר מרדכי מענדל אנשבך . . Ueber Salman Schneior und seine Herkunft vgl. Brann, eine Sammlung Fürther Grabschriften [im Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann] S.

Der erste, dem Gedächtnisse hervorragender, um das Judenthum verdienter Männer gewidmete Theil ist leider durch das schon erwähnte Fehlen der ersten 3 Blätter nicht vollständig. Wir finden Gedächtnisgebete — alle mit der bekannten Formel (. . . , יזכור אלקים נשמת) beginnend auf S. 4a für den Rabbiner Menachem b. Ascher, der Thora in Israel verbreitet und sein Leben für die Heiligung des göttlichen Namens hingegeben hat[1]), für den Rabbiner Jacob, Sohn des Rabbiners Mose ha-Levi, der Thora in Israel verbreitet hat, und für den Rabbiner Meir b. Isaak aus Oettingen, der Thora in Israel verbreitet hat durch seine „Neuigkeiten" (חידושים) und „Begründungen" (טעמים) und das Buch Maor ha-Katon zum Pentateuch verfasst hat[2]). Der zuerst genannte ist wahrscheinlich der in Prag 1389 als Märtyrer erschlagene Meister Mendel von Pappenheim, ehemals Rabbiner in Rothenburg an der Tauber[3]). Der zweite ist zweifellos der berühmte „Maharil", d. i. Jacob b. Mulin ha-Levi, der am 14. September 1427 als R. in Worms gestorben ist[4]), und der dritte der Freund Wagenseils[5]), R. Meir aus Tarnopol, der 1696[6]) als R. in Oettingen gestorben ist.

Darauf folgt S. 4b ein Seelengebet für alle in Stadt und Land Gestorbenen . . . die erschlagen, gesteinigt, verbrannt, erwürgt, geschlachtet, geviertheilt, gehängt und lebendig begraben worden sind, sowie für alle, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind . . und für alle in Stadt und Land Gestorbenen, die sich für die Gemeinden bemüht und böse Verhängnisse abgewendet, durch Bestechung die Steuerlast erleichtert, (fol. 5a) Thora-Rollen und andere heilige Bücher und zwangsweise Getaufte aus der Hand der Christen befreit haben[7]) . . . Daran schliessen sich, und

---

[1]) עבור שהרבין תורה בישראל שמסר עצמו על קידוש השם.

[2]) שהרבין תורה בישראל בחידושיו ובטעמיו וחביר (!) ספר על חמשה חמשי תורה ונקרא שמו מאור הקטן.

[3]) Vgl. Salfeld, Martyrologium des Nürnberger Memorbuches, S. 94. 307. 378.

[4]) Zunz, Monatstage, S. 42.

[5]) Kaufmann, letzte Vertreibung der Juden aus Wien, S. 104, Anm. 7.

[6]) Vgl. Litbl. des Orients IX, (1848), S. 478 ff. Ueber das Buch vgl. Steinschneider C. B. 6333.

[7]) כל המתים בקהלות וישובים . . . . בעבור שנהרגו ונסקלו ונשרפו

בעבור שעמד בפרץ ויסד מחדש מדינותינו פפלץ נייבורג והשתדל לנו קיומים בשכר זה המקום . . . .

Dieses Gebet, das den Segen Gottes für den reichen, angesehenen Vorsteher der Gemeinde zu Frankfurt a/M. Ahron Oppenheim und für R. Ascher b. Moscheh zu Mannheim, die „uns unser Land Pfalz-Neuburg neu begründet und uns Privilegien erwirkt haben" herabfleht, nimmt, genau wie das Fürstengebet, eine ganze Seite unseres Memorbuches ein und hatte zweifellos für die damaligen Beter eine ganz besondere Bedeutung.

In der That war Ahron Oppenheim einer der einflussreichsten und verdientesten Sachwalter der deutschen Juden während des siebzehnten Jahrhunderts. Das Memorbuch von Baiersdorf, wo ehemals der Rabbiner für das Fürstenthum Bayreuth seinen Wohnsitz hatte, weiss Folgendes über ihn zu berichten:

„Im Jahre 5440 (1680) war eine Zeit der Noth für die unter dem Fürsten von Bayreuth stehenden Juden. Dieser hatte nämlich die Absicht, dem Wunsche seiner Unterthanen entsprechend, sämmtliche Juden aus seinem Lande zu verjagen. Gott aber, der nicht schläft und nicht schlummert, dessen Barmherzigkeit uns bisher geholfen, und dessen Gnade nicht von uns gewichen, sandte einen rettenden Engel, d. i. Ahron Oppenheim aus Frankfurt a. M., den berühmten, angesehenen und vornehmen Schtadlan, der Gunst in den Augen des Fürsten fand, und die Zurücknahme jenes Beschlusses veranlasste; möge ihm hiefür Gottes Lohn zu theil werden, möge er und seine Nachkommen lange leben in Israel. Amen. Wir haben deshalb auf uns genommen, für den genannten Retter jeden Sabbath in allen Synagogen des Fürstenthums den göttlichen Segen zu erflehen, dafür, dass er die Vertreibung der Juden aus unserer Gegend verhinderte und die Abschaffung des Armenzolles veranlasste, indem wir sprechen u. s. w."[1]).

Auch Ascher b. Moses war in jener Zeit ein durch vornehme Gesinnung und fürstlichen Reichthum ausgezeichneter Mann. Er ist bekannt unter dem Namen Lemle Moses, auch Lemle Rheinganum (nach seinem Geburtsorte Rheingönsheim in der bayer. Pfalz). Im Jahre 1680 zog er nach Mannheim

[1]) Vgl. Löwenstein in L. Geigers Zeitschrift f. die Gesch. d. Juden in Dtschl. II, S. 96 f. Horovitz, Frankfurter Rabbinen II, 58.

und wurde 1699 Pächter des Salzmonopols für die Kurpfalz. Im Jahre 1703 reiste er im Auftrage der Regierung nach Wien, um die jährlichen Subsidien von 400,000 Gulden, die an die Kurpfalz zu zahlen waren, in Empfang zu nehmen, und 1708 fand die Einweihung der von ihm gestifteten, und noch heute bestehenden „Klaus" in Mannheim statt[1]).

Die nun im Gedenkbuch (Fol. 7 b bis 8 b) folgenden liturgischen Stücke, wie אב הרחמים, מי שברך למתנת יד, Krankengebete, Neumonds-Verkündigung, Gebete beim Schofarblasen u. s. w. entsprechen durchaus den üblichen Formularen und bieten kein besonderes Interesse dar.

Wir wenden uns daher sofort dem eigentlichen Martyrologium (fol 9 a ff) zu, das den grösseren Theil des Buches füllt und mit der Ueberschrift: Für den Sabbath vor dem Wochenfeste und dem 9. Ab (לשבת לפני שבועות ולפני ט' באב) versehen ist. Weshalb gerade diese beiden Sabbathe für die Verlesung der Listen der Glaubenszeugen gewählt wurden, ist bekannt. Es erinnert der erste an die schweren Leiden zur Zeit des ersten Kreuzzuges und der zweite an den verhängnisreichsten Tag in der Geschichte unserer Väter. Unsere Listen beginnen mit den Worten: יזכור אלקים נשמת מהר"ר גאלט קאפפא ומהר"ר דוד ומהר"ר משה בעבור שמסרו עצמם על קידוש השם ובשביל שסבלו יתן להם הקב"ה . . . . . „Gedenke, Herr, der Seelen des R. Goldkopf, des R. David und R. Moscheh, die als Opfer für die Heiligung des göttlichen Namens fielen". Sie wurden alle am 20. April 1349 in Würzburg erschlagen[2]).

Es folgen: 1. R. Mordechai b. Hillel, „der Thora verbreitete und sein Leben der Heiligung des Gottesnamens opferte", der bekannte Verf. des nach seinem Namen benannten talmudischen Compendiums, der am 1. August 1298 nebst seiner Frau und seinen fünf Kindern in Nürnberg erschlagen wurde[3]). 2. R. Isaak, „der der Heiligung des Gottesnamens zum Opfer fiel" und im Jahre 1349 nebst seiner Frau Gutlin und seinen Hausgenossen zu Worms, wo er Rab-

[1]) Löwenstein, Gesch. d. Juden in der Kurpfalz, S. 170. Herrn Dr. Brann verdanke ich die Mittheilung, dass sich reichhaltiges Material über Lemle Moses im handschriftlichen Nachlasse des verstorb. Professor David Kaufmann befindet. Vgl. auch Kaufmann, Aus Heines Ahnensaal, S. 68.

[2]) Vgl. Salfeld a. a. O. S. 248. 365. Den גאלט כאפפא transcribiert er „Goldknopf" während Löwenstein (bei Geiger I, S. 195) „Goldknauf" schreibt.

[3]) Salfeld a. a. O. S. 173.

biner war, erschlagen wurde[1]), 3. der sagenumsponnene R. Amnon, „der Gebete, Gesänge und Lobsprüche verfasste und öffentlich für den einzigen Gott, zu dem er sich bekannte, Marterqualen erduldete und in der Legende als Verfasser des Silluk ונתנה תוקף gilt[2]); 4. R. Alexander ha-Cohen (הרב רבי אלכסנדר הכהן) „der Thora in Israel verbreitete" u. ohne Zweifel mit dem Verfasser des Ritualwerkes Agudda, der 1349 in Worms erschlagen wurde, identisch ist[3]); 5. R. Eleasar „der Thora verbreitete in Israel" und wahrscheinlich der bekannte Würzburger Darschan war, der mit seinen Angehörigen 1298 in Würzburg erschlagen wurde[4]); 6. R. Jakob, „der Märtyrer für den Namen Gottes, der, eingehüllt in seinen Gebetmantel, in der Synagoge verbrannt wurde". (הרב רבי יעקב בעבור שמסר עצמו על קידוש השם ונשרף בטלית בבית הכנסת . . . . .) wahrscheinlich der Rabbiner von Ueberlingen der am 11. Februar 1349 seinen Tod fand[5]). 7. R. Eljakim aus Speyer[6]), am 22. August 1349 erschlagen; 8. R. Samuel aus Worms, am 1. März 1349 getödtet[7]) und 9. R. Joseph aus Mainz, am 20. August 1349 erschlagen[8]) (הרב רבי אליקום משפייאר ועם נשמת הרב רבי שמואל ומהר"ר יוסף תנא).

An diese Namen schliesst sich eine Aufzählung von Städtenamen an, die hier alphabetisch geordnet folgen möge. Im Memorbuch stehen diese Namen weder in geographischer, noch in chronologischer Reihenfolge, weshalb hier, um den Vergleich mit anderen Memorbüchern zu erleichtern, die alphabetische Ordnung gewählt, und die Schreibart der Ortsnamen im Memorbuch genau beibehalten wurde. In (Klammern) sind die jetzt üblichen Namenformen beigesetzt.

„Gedenke, o יזכור אלקים נשמת הרוגי ושרופי קהלות . . . . Herr! der Seelen derer, die erschlagen und gemartert wurden in folgenden Gemeinden:

אובן (= Ofen), אוברלינגן (= Ueberlingen), אויגשבורג (= Augsburg), אולמינץ (= Olmütz), איגלויא (= Iglau), אינר (= Eger), אנדרנאך (=Andernach), אקסנפורט (=Ochsenfurt), באזל (=Basel),

[1]) Das. S. 366
[2]) Zunz, Lit. Gesch. der syn. Poesie, S. 5. 107. 110.
[3]) Salfeld a. a. O. S. 248, 267, 284, 361.
[4]) Das. S. 194. 197. 362.
[5]) Das. S. 245. 366.
[6]) Das. S. 446. 266, 364.
[7]) Das. S. 261, 386.
[8]) Das. S. 246, 267, 281, 370.

באמבורג (= Bamberg), בון (= Bonn), בורקהויזן (= Burghausen), ביזינגען (= Baisingen oder Bissingen), ביליגראד (= Belgarad), ברוינשוויג (= Braunschweig), ברונא (= Brünn), ברלין (= Berlin), ברנדנבורג (= Brandenburg), ברעסלי (= Breslau), גרעץ (= Graz), דערטמונט (= Dortmund), האל (= Halle), האמלבורג (= Hamelburg), היידלבורג (= Heidelberg), היילברון (Heilbronn), וואסינגי (= Wasungen), ווינא (= Wien), ווירמשא (=Worms), ווירצבורג (= Würzburg), זאלצבורג (= Salzburg), טירנא (= Tyrnau), טריר (= Trier), טרעזנא (= ?), יודנבורג (= Judenburg), לוג (= ?), ליגניץ (= Liegnitz), לינדויא (= Lindau), לינץ (= Linz), ליצלבורג (= Lützelburg, Luxenburg), לנצהוט (= Landshut), מארפורג (= Marburg), מיידיבורג (= Magdeburg)[1]), מילהויזן (= Mühlhausen), מינכן (= München), מינשטר (= Münster), מעמינגן (= Memmingen), מענץ (= Mainz), נארטהויזן (= Nordhausen), ניימעגן (= Nymwegen), ניישטט (= Neustadt), נירנבורג (= Nürnberg), נערלינגן (= Nördlingen), עסלינגן (= Esslingen), ערפורט (= Erfurt), פאסויא (= Passau), פאריז (= Paris), פולדא (= Fulda), פילאך (= Villach), פראג (= Prag), פרנקפורט (= Frankfurt), פרעשבורג (= Pressburg), צירך (= Zürich), צנירום (= ?), צנאיים (= Znaym), קאבלענץ (= Koblenz), כאסיל (= Kassel), קושטניץ (= Kostnitz, Constanz), קעלנא (= Köln), קראקא (= Krakau), קרעמזיער (= Kremsier), ראבנשבורג (= Ravensburg), רוטנבורג (= Rothenburg), רעגנשבורג (= Regensburg), שוויידניץ (= Schweidnitz), שוויינפורט (= Schweinfurt), שופהויזן (= Schaffhausen), שטערנבורג (= Sternberg), שטרוסבורג (= Strassburg), שמאלקאלין (= Schmalkalden), שפייאר (= Speyer).

Die Judenverfolgungen in diesen Städten fallen zum grössten Theil in die Jahre 1298 (durch Rindfleisch) und 1348—1352 (infolge des schwarzen Todes).

Auf spätere Ereignisse, besonders 1420 mögen sich die Namen der Städte in Oesterreich, Mähren, Kärnthen und Steiermark beziehen. Den Ortsnamen folgt in unserem Memorbuch eine Aufzählung von Landschaften, wiederum mit der Einleitung . . . . יזכור אלקים נשמת הרוגי ושרופי מדינות beginnend, die alphabetisch geordnet hier folgen möge:

איטליא (= Italien), איסטרייך (= Oesterreich), בודים זיא (= Bodensee), דירינגן (= Thüringen), הולאנדא (= Holland), העסין (= Hessen), וועשטפולן (= Westfalen), זקסין (= Sachsen),

[1]) Jedenfalls Schreibfehler für Meidenburg (Magdeburg), welche Stadt dann, wie Ueberlingen. Mainz u. Münster zweimal aufgeführt wird.

טיראל (= Tyrol), מייסן (= Meissen), מעהרן (= Mähren), ספרד (= Spanien), עלזוז (= Elsass), ענגילאנד (= England), פולין (= Polen), פורטיגאל (= Portugal), פיהם (= Böhmen), פייארן (= Bayern), פלאנדרן (= Flandern), פידר זיא (= Federsee), פראנקין (= Franken), פרובאנד (= Provence) פרייסן (= Preussen), צרפת (= Frankreich), ריים (= Rhenus), ריעס (= Ries), שבניא (= Spanien), שוואבן (= Schwaben), שווייץ (= Schweiz), שלעזיא (= Schlesien).

Den Schluss des Orts- und Länder-Verzeichnisses bildet das bekannte Gebet, dass die Seelen derjenigen, die zur Heiligung des Gottesnamens fielen, gleich den Seelen Abrahams, Isaks und Jakob eine gnädige Aufnahme im Reiche der Seeligen finden mögen.

Welcher Gemeinde das Memorbuch ursprünglich gehörte, lässt sich hiernach mit Sicherheit nicht feststellen. Sicher ist nur, dass das Buch von vornherein nicht für die Gemeinde in Buttenwiesen angelegt worden ist. Buttenwiesen gehörte bis zum Jahre 1805 zur ehemaligen Markgrafschaft Burgau, deren Landesherr zur Zeit, in welcher das Buch niedergeschrieben sein muss, Kaiser Karl VI. (1711—1740) gewesen ist. Eben so ist es zweifellos, dass unser Gedenkbuch sich zuerst im Besitze einer Gemeinde im ehemaligen Herzogthum Neuburg, meist als Pfalz-Neuburg bezeichnet, das an die Markgrafschaft Burgau gränzte, befunden hat.

Die Juden in Pfalz-Neuburg wurden öfters verjagt, wie wir auch schon aus dem Text des Buches (oben S. 54) wissen. Eine allgemeine Austreibung erfolgte unter Pfalzgraf Philipp Wilhelm am 10. März 1671. Die Ausgewiesenen siedelten sich theils im burgauischen, theils im benachbarten öttingischen Gebiet an.

Höchstätter Juden gründeten damals die ehemalige jüdische. Gemeinde Deggingen, woselbst bis vor Kurzem Nachkommen dieser Emigranten mit dem Familien-Namen Höchstätter gewohnt haben, die nun nach Nördlingen verzogen sind. Andere Juden aus Höchstätt sollen nach einer Ueberlieferung die alte Synagoge in Buttenwiesen, die 1856 niedergerissen wurde, erbaut haben. Auf die Vertreibung von 1671 scheint sich nun die Notiz im Gebete für Ahron Oppenheim und Ascher b. Moses, die „uns das Land Pfalz-Neuburg wiedergaben", zu beziehen. Vermuthlich erwirkten diese beiden Männer, dass sich gegen 1700 wieder Juden in Pfalz-Neuburg ansiedeln durften. Man kann dies daraus

schliessen, dass schon im Jahre 1706 die Grafen von Oettingen ein Decret erliessen des Inhalts, dass jeder pfalz-neuburgische Jude, der sich im öttingischen Gebiete aufhalten wolle, 45 Kreuzer Toleranzgeld für je 24 Stunden Aufenthalt zu bezahlen habe[1]).

Diese Daten berechtigen gleichzeitig zu der Annahme, dass das Buch etwa zwischen 1725 und 1735 angelegt sein mag. Die Bemerkung beim Gedächtnisgebet für den Kantor Moscheh Löb, „der ungefähr zwanzig Jahre hier in Neuburg als Vorbeter gewirkt hat", würde nun zwar die Annahme gestatten, dass das Buch der Gemeinde Neuburg gehört habe. Da aber in Neuburg a. d. Donau — und nur dieses, und nicht Neuburg an der Kamel[2]), käme hier in Betracht — um jene Zeit Juden nicht wohnen durften[3]), und vielmehr eine jüdische Gemeinde, welche sich um 1720 in Neuburg angesiedelt hatte, die Stadt verlassen musste, so müssen wir uns mit der Feststellung begnügen, dass das Buch sicherlich einer pfalz-neuburgischen Gemeinde gehörte. Wahrscheinlich brachten es dann Emigranten aus diesem Lande im Jahre 1741[4]), als sämmtliche Juden aus Pfalz-Neuburg auf ewige Zeiten des Landes verwiesen wurden, nach Buttenwiesen mit und übergaben es der dortigen Synagoge.

Der Familiennamen Neuburger ist übrigens in Buttenwiesen sowohl, als in vielen anderen schwäbischen Gemeinden heute noch zahlreich vertreten.

Materialien zu einer Biographie Wolf Heidenheims.

Von **Louis Lewin.**

(Schluss).

Selbstverständlich blieb nicht jedes Resultat seiner Forschung unwidersprochen. In seinem Raschikommentare zu Num. 16, 22 glaubt er wie Mendelssohn an הבנת המקרא

[1]) Müller, Aus fünf Jahrhunderten (Augsburg 1899), S. 156.

[2]) Dort gab es in früheren Jahrhunderten zahlreiche Juden. Vgl. Nübling, Die Judengemeinden im Mittelalter, S. 530. 536. Sotten, Gesch. der Stadt Augsburg, I. S. 274.

[3]) Förch, Gesch. Neuburgs und seiner Fürsten, S. 125.

[4]) Finweg, Gesch. des Herzogthums Neuburg, S. 329. Die Synagoge und die Judenhäuser fielen damals der Ortsbehörde als Eigenthum zu.

den sinaitischen Ursprung der Accente — Raschi's Stellung zu dieser Frage ist eine widerspruchsvolle[1]) — sich stützend auf Kusari II, 72, 80; III, 31. Ihm schliesst S. J. Reggio (Ozar nechmad, IV, 136, ff.) sich an, während Luzzatto, Dialogue sur la Kabbale (Görz 1852) S. 79 ff. sie den Thoravorlesern aus der Saboräerzeit zuschreibt. In der Psalmenausgabe (1825) sind vielfach Irrthümer in den Accenten, die durch den Mangel an Hülfsquellen verursacht sind[2]). Eine Stelle im Machsor (ר"ה poln. Ritus II 46a) אם חל יום ראשן (של ר"ה) בשבת אומרים ביום שני שהחיינו bedarf der Modification; es wird (nach polnisch-deutschen Ritus) in jedem Falle שהחיינו gesagt. Seine Machsorerklärung hat Michael Sachs zuweilen ergänzt und richtig gestellt[3]). Den סרקי דר' אליעזר gibt Heidenheim eine zu junge Abfassungszeit, wenn er den R. Elieser ha-gadol (blühte um 1050) zum Verfasser macht[4]). Gleich bei dem ersten Autor im הפיוטים והפיי"ט ist ihm eine Verwechslung eines Spaniers mit einem Deutschen begegnet[5]). Die Ansicht Heidenheims, dass der bekannte R. Elieser b. Nathan (ראב"ן) der Verfasser des oben genannten מאמר השכל sei, die auf eine Angabe Asulais (ר' אליעזר בר נתן s. v. שם הגדלים) sich stützen zu können glaubte und von S. J. Reggio getheilt wurde, ist mehrfach widerlegt worden[6]). Er scheint selbst die Schwäche seiner Beweisführung gefühlt zu haben und schliesst die Vorrede des Buches mit den Worten: ואם שגיתי ה' הטוב יכפר בעדי.

Andererseits fand Heidenheim sein Urtheil oft von der Forschung der Späteren bestätigt[7]). Seine Vertheidigung

---

[1]) Vgl. Berliner, Beitr. zur hebr. Grammat. in Talm. und Midr., Berlin (1879) S. 29, Anm. 3 und Ackermann, d. hermeneut. Element d. bibl. Accentuation, Berlin 1893, S. 40. Die Meinungen der älteren Grammatiker sind zusammengestellt in Archevoltes ערוגת הבשם cap. 26.

[2]) Baer תורת אמת Vorr., Anm. 4.

[3]) Anh. באר מיכל zu יו"כ, סוכות I u. ö.

[4]) Michael, Or ha-Chajjim S. 207, Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 277.

[5]) Or ha-Chajjim Nr. 110, Zunz, Literaturgesch. S. 152.

[6]) Rosenthal, Nr. 1032 und 912, Schem hagdolim, Wien 1864, Nachtr. Nr. 10, Or ha-Chajjim S. 213, Zunz, Literaturgesch. S. 259. Andere Unrichtigkeiten s. Catal. Michael, Handschr. Nr. 229, Or ha-Chajjim S. 312, Zunz, Literaturgesch. S. 113, Anm. 2, 341, 485, GV.[2] S. 405, Anm. R. Isr. Lipschütz, Mischnah-Comment. תפארת ישראל zu Sukka IV, 5.

[7]) Zunz Ltg. S. 158, Anm. 8, 238, Anm. 6; Or ha-Chajjim Nr. 265, תורת אמת S. 14, 15, 21, 42, 61, 68 f. und Anm. 24.

Kalirs (Machsor ר"ה I 86 b) gegen den Angriff Abraham ibn Esras (s. des letzteren Kohelethkommentar zu 5, 1) fand Unterstützung seitens S. L. Rapoports (Biographie Kalirs), David Landaus (Machsorkommentar z. St.) und Michael Sachs' (ר"ה Anhang באר מיכל S. XXXIV); er wies auf übereinstimmende Stellen bei Isaak Abravanel und Abraham Bibago hin, die H. J. Michael ebenfalls beobachtete (Or ha-Chajjim Nr. 255), auf Entlehnung Kalirs aus dem מרקי דר' אליעזר[1]), die auch Zunz feststellte[2]). Diese Beispiele könnten vielfach vermehrt werden.

Von kritischen Stimmen über Heidenheim seien noch die folgenden gehört. Sein משפטי המעמים ist „unübertroffen", sein הפיוטים והפי"טנים hat „sehr wichtige geschichtliche Bemerkungen", er ist החכם הגדול בענקים[3]). Ein zweiter rühmt seine Massorakunde, seine Editionen, von denen sie sagt: ושמחתי בהן ככלה חדשה und sein tiefes Verständnis für die ältere Litteratur über die Accente mit den Worten: והנני רואה כי להפיץ אור על ספרים כאלה היה צריך איש כר' ואלף היידנהיים[4]). Ein dritter sagt: „In der Bemühung für Correctheit und Verständniss des Machsor hatte er Vorgänger, keine aber in der Untersuchung über Natur des Piut, in dem Anbau vergessener Stücke und Lesearten, in der Leistung für die Verfasser. Mit ihm beginnt eine Geschichte in jener bis dahin fast ganz unbekannten Region"[5]). Dass es Heidenheim nicht vergönnt war, den Pentateuch תורת אלהים zum Abschluss zu bringen, bedauert ein Bibliograph mit den Worten: חבל על דראבדין ולא משתכחין[6]), einem andern sind Heidenheims handschriftliche Noten „kostbar"[7]). Von seinen Drucken heisst es: „Durch die in Correktheit wie Schönheit der Form ausgezeichneten cultuellen Schriften, die in dieser Officin

---

[1]) ר"ה I 43b.

[2]) Literaturgesch. S. 30, Anm. 6 Ende.

[3]) Baer. Allg. deutsche Biogr. a. a. O., תורת אמת Vorr. Anm. 4. Die im משפטי המעמים oft genannte Handschr. קונטרס המסורת ist unter dem Titel דקדוקי טעמים am Schlusse des zweiten Bandes der Bombergschen Bibel (1517) und mit dem ersten Titel nach einer Handschr. Luzzattos 1846 von Dukes herausgegeben worden, Monatsschrift XX, 10.

[4]) Luzzatto in seinen hebr. Briefen S. 880, 1213, 1230.

[5]) Zunz, Literaturgesch. S. 9.

[6]) Rosenthal, Nr. 2386. Zu diesem Pent. wollte H. auch eine ausführliche Einleitung schreiben, s. הבנת המקרא I, S. 82b.

[7]) Michael, Or ha-Chajjim S. 447.

erschienen, erhielt sie einen Weltruf“[1]). Ein jüngerer würdigt seine Leistungen für den biblischen Accenttext folgendermaassen: „In seinem Werke Mischpete ha-Teamim gab er eine unter Benutzung der ältesten Accentwerke und mit vorzüglichem kritischem Scharfblicke gearbeitete Zusammenstellung der Functionen der einzelnen Accente und ihrer gegenseitigen Verhältnisse. Speciell für die Lesarten ist von höchstem Werth sein fragmentarischer Commentar zum Pentateuch, betitelt שום שכל. Die Forschungen dieser Werke hat Heidenheim ins Praktische übersetzt in seinem Raschicommentar הבנת המקרא, in dem er eine ganze Reihe an die Accente angelehnter und durch sie veranlasster Erklärungen bringt“[2]).

Seine Grabschrift[3]) hat folgenden Wortlaut:

מקום שם קבר
להחכם הכולל המדקדק הנדול
גם שב נם ישיש בנו
הרבני המפורסם מהור"ר בנימין
וואלף בן כ"ה שמשון ז"ל איש
היידנהיים
נפטר אור ליום ו' עש"ק כ"נ
ונקבר ביום א' כ"ה אדר א' תקצ"ב
שפת עבר עפר התפלשי
הנצלי עדיך ושק התלבשי
מרימך מעפר שב עפר לאדמ'
השכיל פרש תורת א'
הואיל באר זמירות ישרא'
אהה נאסף לאור תעלמה הוציא
בנעימות נצח נפשו תתלונן
בנו' שלו שקט ושאנן
שם ינו' וירגיע בצל

[1]) Allg. deutsche Biogr. a. a. O. Ueber die zahlreichen von H. gedruckten Werke aus älterer und neuerer Zeit sowie Ritualien, s. den Catalog seiner Bibliothek, Rödelh. 1833.

[2]) Ackermann a. a. O. S. 71: das. S. 42 Hinweise auf einige lichtvolle Erklärungen H.'s zu Raschis Pentateuch-Commentar. Die Titel dieses Pent. und seiner Commentare aus Neh. 8, 8 nach b. Megilla 3a.

[3]) Aus dem Nachlasse David Kaufmanns.

III.

Aus Briefen von und an Heidenheim[1]).

Zur Selicha אבל אנחנו חטאים Mussaf יו"כ deutscher Ritus.

לפי הנראה מפשוטה של הסליחה הזאת הנה היא מתנגדת אל הכתוב ואל הקבלה וממעם זה הסירוה כמה קהלות ומנעוה מלאומרה ככתוב במהרי"ל וכבר נשאלתי עלי' מאת רבינו הגדול הגאון המפורסם מוהר"ר נה חיים צבי נר"ו אב"ד דק"ק אה"ז יע"א והשבתי ובארתי דברי הפייטן והסירותי התלונות מעליו ותשובתי נשאה חן בעיני רבינו נר"ו והודה לדברי ואמרתי אציגה נא לפניך המעיין את כל דברי האגרות האלה ככתבם וכלשונם אולי תמצא בהם כנפשך שבעך ותברכני נפשך.

יצו ד' את הברכה שמורה ובכל ערוכה לאהו' ידיד נפשי התורני המופלא וכו' הר"ר וואלף ה"ה יצ"ו. למלאות את אשר הבטחתיו בכתבי הצעיר הנני שולח בזה את אשר עלה ברעיוני לבאר פיוט אור יום הנף[2]) ע"פ מאמרי רז"ל כאשר בקש מאתי רפ"ח ידידי שי' ובזה תנוח דעתו הרמה. ומאשר הביאו רבותינו בעלי התוס' לפיוט זה בפ"ק דברכות ד' י"א יראה שיסדו חכם אחד מהקדמונים ושמו פלאי, ואם הוא זה האיש בנימין זכרו לחיי עד אשר חבר כמה סליחות ונרשם שמו בפיוט הנ"ל אחר אותיות אלב"ם נעניתי לעצמותיו אשר מצאתי מעות גדול באחד מפיוטיו המתחיל אבל אנחנו והוא בסליחות מוסף ליו"כ ושם נאמר טוהר הכתונת ארוגה פשתים וצמר חטא זריעת כלאים וכו', וזה שגיאה גדולה ומקרא מלא ויעשו את הכתנת שש ולא מצאתי מי שיעלה על דעתו לומר שמעורבת בצמר, ואמרו חז"ל כתונת מכפרת על ש"ד, ולא נמצא כלאים בד' בגדים של כהן הדיוט זולת באבנט דפלגי ביה תנאי בפ"ק דיומא דף י"ב, ומי יתן איפוא ואמצא מקום להסיר תלונתי מאת כבוד הפייטן נוח נפש הלזה, הן אין בפי מענה והגני כפעם בפעם רחימו הר"ש בכ"ע הק' נח חיים צבי בן מוהר"ר אברהם מאיר ברלין זצ"ל החונה בק"ק מגנצא והגלילות יע"א.

וזה תשובתי אליו:

אל הרב הגדול הגאון המפורסם מוהר"ר נח חיים צבי נר"ו, עמו עוז ותושי"ה, לו בינה והשכל, אין חכמה ואין תבונה ואין עצה, אשר לא יכילו מרחבי בינתו וכו'.

אמרותיו המזוקקים המלאים להם חכמה ודעת הגיעוני וכו' ועל דבר אשר הסליא אדוני על הפייטן בעל הסליחה אבל אנחנו וכו' ואמר שהוא

[1]) Im Besitze Eisig Berlins; die Abschrift stellte mir Herr Dr. M. Berlin (Plymouth) freundlich zur Verfügung; vgl. S. 431, Anm. 2.

[2]) Vgl. oben S. 425. Dieser Briefwechsel fand demnach im J. 1800 oder kurz vorher statt.

שניאה גדולה וכו' באמת לא על הפיטן תלונתנו כי לא מלבו הוציא מילין אבל באמתחת רז"ל מצאם והם המה דברי ר' סימון הובאו בילקוט פ' צו רמז תקי"ג גם בויקרא רבה פ' י' דף ק"ע ב' ובשה"ש רבה דף כ"ד ב'. וז"ל הילקוט אמר ר' סימון כשם שהקרבנות מכפרים כך הבגדים מכפרים דתנן כ"ג משמש בח' בגדים וההריוט בד' בכתונת ומכנסים במצנפת ואבנט, מוסיף עליהן כ"ג חושן ואפוד ומעיל וציץ, כתונת מכפר על זרועי כלאים מפני שהיתה מצמר ופשתים וכו' כמה דאת אמר ועשה לו כתונת פסים, מכנסים לכפר על גילוי עריות וכו' מצנפת לכפר על גסי הרוח וכו' אבנט מאן דאמר על העסקנים ומאן דאמר על הנגבים וכו' חושן מכפר על מטי דינין וכו' אפוד מכפר על ע"ז וכו' להי"ר בזני המעיל כו' ציץ איכא מ"ד על עז"פנים ואמ"ד על המגדפים וכו' עכ"ל וכן א"תא ברבות במקומות הנזכרים בשינוי מעט הצד השוה שבהן שהכתונת מכפר על זרוע או לובשי כלאים מפני שהיתה מצמר ופשתים ובזה נמלט החכם הפייטן ונתפש ר' סימון תחתיו אכן בעיקר הספק העצום הזה כמדומה לי כי ככר יריתי אבן פנה בהתרתי ע"ם מה שפירשתי בפ' וישב בפסוק ועשה לו כתונת פסים ואמרתי שם . . . . . (אלה הדברים אשר כתבתי שם במפורש, והנה נתברר מן הכתוב שהיינו כתונת פסים היינו מעיל אשר לזאת היתה אחות אבשלום לובשת כתנת פסים בעבור שכן דרך בנות חמלכים ללבוש מעילים, ומן הקבלה גם הוא מבורר מפי' רש"י באומרו (שמות כ"ח ד') מעיל הוא כמין חלוק וכן הכתנת אלא שהכתנת סמוך לבשרו ומעיל קרוי חלוק העליון עכ"ל ויתכן כי מעיל מגזרת מעיל ומעלה לשון עליה להיותו החלוק העליון והעד הנאמן שגם ר' סימון קאי בשיטתי שהרי הוא מונה והולך שמנה בגדי כהונה על מה הם מכפרים ולא אמר מידי על מה המעיל מכפר ותחתיו מנה זני המעיל שהם מפלים למעיל ועל המעיל עצמו לא דיבר מאומה לכן ברור שלפי דעתו המעיל נכלל בכלל הכתונת שהזכיר בסתם ואמר שהכתנת כלומר התחתון עם העליון מכפר על כלאים מפני שהיתה מצמר ופשתים והוא כלאים בהתחברו, ובזה ניחא מה שתפס לשון כלאים ולא אמר שעטנז כדכתיב לא תלבש שעטנז (דברים כ"ב י') כי הענין הזה רציני כשאין שם אריגה ועירוב מצמר ופשתים כי אם תכיפה איננו בכלל שעטנז לדעתי כי אם בכלל כלאים שעטנז דוגמת כלאים של שור וחמור שהם נפרדים אבל תכופים, וכן נראה מפירוש הרמב"ן בפ' קדושים. ונראה עוד כי הראיה מקרא ועשה לו כתנת פסים צ"ל ועליה כתנת פסים וכדאמרן ובקל יוכל הסופר להחליף תיבת ועשה לו עם ועליה, ואף אם נאמר כי כן הגירסה הנכונה מ"מ יש לו ראיה גמורה כי כתנת סתם בלתי מבוררת יכלול גם

[1]) S. Heidenheims Kommentar מפורש zu Gen. 37, 3.

כתנת שש גם כתנת פסים והיינו המעיל, ובעל ידי משה בפירוש הרבות השתבש מאד בהנהתו גם שכח שהמקרא מלא הוא גבי מעיל מעשה אורג כליל תכלת ולפי מ"ש יתישב עוד מה שהזכיר הכתוב הכתנת בשם תואר מיוחד כתנת שש כדי להבדילו מן כתנת פסים שהוא המעיל ושלא ליתן יד למעות, וזה שאמרתי שתיבת שש הוא תואר לכתנת רצוני תאר גרידא והוא מאמר הורכב הרכבת ביאור ותנאי ואיננו תאר נשוא רצוני שאיננו הורכב הרכבת הסיפור שהרי בעל המעמים הרביקם לעולם. הן זאת חשבתי אמת למשפט ביישוב הספקות אשר נפלו בענין זה ולהשיב את יקר תפארת קדמונינו ז"ל על מכונם, ואם יכנסו דברי אלה באזני אדוני עד שתנוח דעתו הרמה בהם אגיל ואשמח ואחרי ההשתחויה הראויה אל מול רה"מ נר"ו אצא בשלום דברי תלמידו וו"ה.

ועל זה באה תשובת רבינו במכתב לאמר:

יצו ד' את הברכה וכו' הר"ר וו"ה יצ"ו. תנוח דעתך ידידי הות"ק ש"ש שהנחת את דעתי ורואה אני את דבריך טובים ונכוחים בביאור מאמר ר' סימון בילקוט פ' צ"ו עוד תאורנה עיניך להביט נפלאות בתורת ד' תמימה ובמאמרי חז"ל ברוך אתה לשמים שהחזרת לי אבידתי ולהסיר תלונותי מעל כבוד הפייטן כי מכותלי כל בתי הפיוט ההוא נראה לעין שיסודתו בהררי קודש מאמר החכם הנ"ל וביתר באמרו פעמוני פ' ורמוני כו' שהוא מכיון עם לשון המאמר להי"ר בזגי המעיל וכאשד דקדק יפה ידידי התורני ש"ש ואף כי מלשון ארוגה צוים נראה שהפייטן לא הבין כוונת המאמר על דרך זה, יהיה איך שיהיה נחה שקטה דעתי בבאור היטב מאמר החכם ובהראות מקור שאב ממנו המיסד דברים בלתי מתאימים עם מאמרי חז"ל בש"ס שלנו. עוסק אני עתה במהדורא שני' למנין תריג"מ[1]) אשר ארגתי בחרוזים שס"ה בתים בשיר ומליצה מימים ימימה ובפלפול עד מקום שידי מגעת וכו' דברי רחימו הד"ש בכ"ע נח חיים צבי. ומידי עסקי בזה דקדקתי עוד מאי טוהר הכתנת? ונזכרתי למ"ש במס' יומא דף כ"ט א' מאי טהרו של מזבח אמר ר' . . . פלניה דמזבח וכו' עכ"ל ובזה מדויק היטב הפייטן שאמר טוהר הכתנת ורצונו פלניה דכתונת כלומר חלק מן הכתונת ארוגה פשתים וחלק ממנו ארוגה צמר והוא המעיל כי גם הוא נכנם תחת גדר שם כתנת כדאמרן וא"כ גם הפייטן הבין כוונת המאמר על דרך שפירשנוהו והכל שריר וקים. ד"ה ערב יה"כ תקע"ט[2]) לשנה הבאה נזכה לראות הכתונת על בשר הכה"ג בבהמ"ק אמן.

[1]) Vgl. oben S. 426.

[2]) Dieses Datum stimmt weder mit dem Anfange des ersten Briefes (s. S. 553, Anm. 2) noch mit der Unterschrift dort, bei welcher B.

Aus einem Briefe H. J. Michaels an Heidenheim.

העירני גיסי כ"ה אייזק ברלין שי' על דברי המסורה שהביא מכ"ת בהערה לעין הקורא על כלנה (בראשית י' י') י"ב פתחין באתנח בבראשית והנה במקרא גדול לא נמסר במערכת כ"א מן יהושע והלאה, ובמספריו ותאכל נמסר על הצד כ"ב פתח באתנח ואם נפקדם נמצאים ל"ב מלבד פגשתי שהוא שגגה כאשר אדוני דבר בשום שכל ואלה הם: נן בעדן מקדם, מספריו ותאכל, ואכד וכלנה, בנסעם מקדם, ויסע לוט מקדם, ויברכהו ויאמר, אל הגר ותהר, ויאמר ד' אם נא, וגש אברהם ויאמר, ויען אברהם ויאמר, לוט הפתחה, ויאמר אל נא אחי, לבית אבימלך, וינמל, מן החמת, את אבימלך על אודות, ויתן לאבימלך, ואת המאכלת, את המאכלת, (האחד מנה בן בלעם והאחד עזב) ימיה ללדת, ויקם ילך ויבז, הנה נא זקנתי, מבאר שבע, עמרה מלדת, ויאמר נקבה, לי שם נדר, על העיר במה, קרית הארבע, וישב אל אחיו ויאמר, לא נוכל לרדת, את יוסף ויאמר, יאכל עד. וגם דברי ידידי בעדותיו על בן בלעם בוכלנה ובהחמת נראים כמתנגדים ועוד וכו' מדוע השעים חמץ יין בדרגא בדרך זרות ולסתור דברי עצמו בשום שכל על וישלחו אותו ועל היו יהיה.

Aus Heidenheims Antwort.

ומה שהעיר גיסו התורני המופלא הר"ר אייזק ברלין שי' אנכי דורש בשלומו הטוב מאד הגאני בראותי כי טרח ויגע ומצא ל"ב אבל מה אעשה כי מצאנו יתיר ויתיר שלא הזכיר בעל המסרה ובפרט במשקל פְּעָל וכבר כתבתי בעין הקורא שמות ל"ב ו' כי המסורות האלה במחלוקת שנויים יעויי"ש ולכן אין לסמוך רק על מציאת הספרים הבדוקים ומה שהעיר עוד בענין הסתירה שבדברי בין משי"כ אצל וכלנה ואצל החמת אמת הדבר כי הדבור שאצל החמת נלקה בחסרון וכן תקונו ובעדות בן בלעם בטעמי המקרא שלו ואע"פ שלא הזכירו בכלל פתחין דספרא שהעתקתי לעיל וכו' ואלו זכיתי לקבל דברי ידידי שי' קודם גמר הדפוס[1]) כבר הייתי מתקן בלוח התיקונים כמו שתקנתי חמץ יין.

Aus Noten Heidenheims zu Salomo b. Melechs.

Salomo b. Melech zu משארותם (Exod. 12, 34)[2]): מכלל יופי היא העיסה עצמה ואפשר שנקראת כן לענין מזון כמו שארה כסותה כי הלחם הוא עיקר מזון האדם.

noch Rabbiner in Mainz war, während er i. J. 1800 bereits in Hamburg war, woselbst er am 7. März 1802 gestorben ist. Auch gab es 1818 keinen Hamburger Oberrabbiner, vgl. Graetz, Geschichte XI, 422. Vielleicht muss es תקנ"ח heissen.

[1]) Der Brief ist demnach 1818 oder kurz darauf geschrieben.

[2]) Abschrift J. H. R. Biesenthals im Besitze des Berliner Rabbinerseminars, auf die Herr Dr. Berliner mich aufmerksam machte.

Dazu Heidenh.: פי' זה בלתי מסתבר שאם כן משארתם לבה לי והרי כבר אמר וישא העם את בצקו והוי ליה לכתוב וישא העם את בצקו טרם יחמץ צרור בשמלותם לכן ברור כי משארותם הוא דבר אחר זולת הבצק שהזכיר, ויותר מיחוור פי' רש"י שפי' משארותם שאר מצה ומרור וכן איתא במכילתא, אבל לפי עיקר פשוטו נראה כי משארותם קאי אעיסה שנשתייר להם בעריבה אחר שלקחו ממנו למצה הנאכלת עם הפסח, וזה כשבא להם הציווי לעשות פסח ולאכל אותו צלי אש ומצות מיד היו גובלות קמח במים כדי עריבה כולה וקודם שהחמיץ היו לוקחים ממנו ואפו אותו מצות כדי שיעור אכילה אחת לפסח והניחו הבצק הנשאר בעריבה כדי שיחמץ ולאפות חמץ כמנהגם כי בפסח מצרים לא נאסרו בחמץ כ"א אותו היום לכן אחר שלקחו מן הבצק שיעור מצה הניחו המותר לחמץ אלא שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם וזהו שאמר וישא העם את בצקו טרם יחמץ משארותם ר"ל מה שנשאר להם מן הבצק צרורות בשמלותם וזהו מעם ויו של בצקו שחוא מורה על בצק ידוע, ובלאו הכי צריכין אנו לומר כך דאי לא תימא הכי יקשה מאין בא הבצק הזה לכל העם הזה באותו זמן ולאיזה סיבה הסכימו כולם באותו יום לעשות בצק? ואין לומר שהסכימו לעשות בצק ללחם על הדרך שהרי כתיב וגם צידה לא עשו להם אלא על כרחך כמו שאמרתי שעשו הבצק במצות האל ית' כדי לאפות ממנו מצות הנאכלות עם הפסח אלא שעשו כדי מילוי העריבה והניחו השאר להחמיץ ולאכלו ביום שאחריו ולא הספיק הזמן להם לכן וישא העם את בצקו טרם יחמץ והיינו משארותם צרורות בשמלותם וכו' ואח"כ ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו' כן נראה לי וואלף היידנהיים.

Sal. b. Melech zu לַעֲשֵׂר (Deut. 26, 12): פועל הנוסף מן עשרה רוצה לומר לתת המעשר ומשפט המלה להעשר.

Dazu Heidenh.: כבר כתבתי בנימוקי המכלל בבנין הפעיל כי הוא מבנין הדגוש והיה ראוי לַעֲשֵׂר כמשפט כל עישור שלא מצאנוהו כ"א בבנין הדגוש אלא שבמלה הזאת נהפכו התנועות בעבור העי"ן ויש לו חברים כמו שכתבתי שם.

Sal. b. Melech zu המבוא וקרי המַבִּיא (Ezech. 42, 9): וכתיב המבוא, בבא מי שיבא, כן כתב רד"ק ובכל הספרים שלנו הוא בהפך כתיב המבוא בו"ו וקרי המביא ביו"ד וכן ראיתי בספר אחד כתיבת יד.

Dazu Heidenh.: מעות נפל בדפוס בפי' רד"ק ויש בידי פירוש רד"ק בכ"י ושם הגירסא נכונה כמו שהיא בספרים שלנו, המביא שם והכתיב המבוא בבוא מן שיבוא.

Sal. b. Melech zu בָּקָר רְעִי (I. Kön. 5, 3): ר״ל מפוטמים ובפירוש רעי מן המרעה אבל בריאים הם המפוטמים בבית.

Dazu Heidenh.: לשון זה העתיק משרשו אבל נראה שהוא טעות סופר וצ״ל בקר רעי ר״ל מן המרעה אבל בריאים ר״ל מפוטמים, וכלשון הכתוב בפירושו, וכן ת״י וכן פי׳ רש״י בריאים ר״ל מפוטמים באבוס ורעי מן האחו.

Autobiographische Aufzeichnungen Zacharias Frankels.

Mitgetheilt von Dr. **M. Brann.**

Zur Feier des hundertsten Geburtstages Zacharias Frankels sind in den jüdischen Wochenblättern des In- und Auslandes mehr oder minder umfangreiche Darstellungen seiner Lebensgeschichte erschienen. Keine einzige der mir zu Gesicht gekommenen, ist frei von Fehlern und Ungenauigkeiten. Am wenigsten unterrichtet zeigen sich die Verfasser über Frankels Bildungsgang vor dem Antritt seines Amtes in Teplitz, obwohl gerade für diesen Lebensabschnitt die richtigen Daten in Rabinowitz's Biographie, von der bisher zwei Hefte (S. 1—128) erschienen sind, seit mehreren Jahren gedruckt vorliegen. Schon im Hinblick darauf dürfte es nicht unangebracht, aber auch sonst in manchem Betracht interessant sein, von den autobiographischen Aufzeichnungen, die wir dem Meister selbst verdanken, Kenntniss zu erhalten. Er hat das „beschwerliche und verdriessliche Geschäft der Lebens- und Amts-Beschreibung" auf das Verlangen des Curatoriums der Fränckelschen Stiftungen unternommen und dieser Behörde[1]) das Schriftstück mit einem kurzen Begleitschreiben am 16. December 1853 eingesandt. Es befindet sich bei den Acten des Curatoriums, die mir in dankeswerther Weise zur Benutzung überlassen worden sind, und hat folgenden Wortlaut.

„Frankel (Z. Dr.) wurde im Jahre 1802[2]) in Prag geboren. Von seinen frommen Eltern zeitlich zum Studium

---

[1]) Das Curatorium hatte es der Eingabe an das Provincial-Schul-Collegium beizulegen, in welcher Frankel's Bestätigung zum Director des jüdisch-theologischen Seminars beantragt wurde.

[2]) Am Rand steht die Notiz: „Nach den Geburtsmatrikeln der Prager Synagog.-Gemeinde, am 30. Sept. 1801 geboren." Vgl. jetzt die Mittheilungen Kisch's oben S. 218 ff.

der jüdischen Theologie angehalten, besuchte er die in den ersten Dezennien dieses Jahrhunderts daselbst blühenden talmudischen Schulen; doch war die elterliche Sorgfalt auch dahin gerichtet, dass der Sohn zeitlich mit dem Geiste der hl. Schrift und der hebräischen Sprache, sowie mit mehreren modernen Sprachen bekannt werde. Nachdem F. sich mit der jüdischen Theologie vertraut gemacht hatte, führte ihn ein innerer Drang zu den klassischen Studien; hier fand er jedoch an den damals bestehenden österreichischen Schulgesetzen, die den Eintritt in ein Gymnasium nur bis zum 14. Lebensjahre gestatteten und ein Examen aus mehreren Klassen zugleich nicht zuliessen, unüberwindliche Schwierigkeiten. Er ging daher im Jahre 1825 nach Pesth, wo die Schulgesetze nicht mit solcher Strenge gehandhabt wurden, und legte dort sein Maturitätsexamen ab. Hierauf besuchte er einige Jahre die Pesther Universität und hörte die zu jener Zeit auf österreichischen Universitäten obligaten Gegenstände als: Logik, Metaphysik, Geschichte, Mathematik und Physik; und lag auch manchen nicht obligaten Gegenständen als: Philologie und Aesthetik ob. Mit ehrfurchtsvoller Rührung gedenkt er stets des auch in Deutschland gekannten k. k. Rathes und Professors Dr. Schedius, der, eine der vorzüglichsten Zierden jener Universität, ihm Gönner und Freund war, und ihn mit den liebreichsten Ermahnungen aufmunterte, seinem vorgesetzten Ziele trotz der beschwerlichsten Kämpfe, die er in diesen Studienjahren durchmachen musste, treu zu bleiben.

Im Jahre 1831 kehrte F., nachdem er zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde ein examen rigorosum abgelegt hatte, nach seiner Vaterstadt zurück. Hier fand er die Stelle eines Kreisrabbiners im Leitmeritzer Kreise, mit dem Rabbinatssitze in Teplitz, erledigt. Nach einem im Jahre 1820 erlassenen Handbillete des Kaisers Franz I. sollten in Böhmen nur jene als Rabbiner angestellt werden, die die philosophischen Studien absolviert hatten. F. war der erste, der den Anforderungen des Gesetzes vollständig nachkam; und er präsentierte sich daher bei der Landesregierung (Gubernium) von Böhmen als Petent um jene Stelle. Von dieser Behörde nämlich gehet, da in Oesterreich der jüd. Cultus und dessen Vertreter — die Rabbiner — staatlich anerkannt sind, die Besetzung der Kreisrabbiner-

stellen in Böhmen aus. Sein Gesuch wurde von der Landesregierung freundlich entgegengenommen, und ihm Ende des Jahres 1831 sein Anstellungsdekret zugefertigt. Im Frühling des J. 1832 trat er seine Stelle zu Teplitz an. Hier war sein vorzüglichstes Ziel auf Hebung des Cultus und des Jugendunterrichts gerichtet; und er hatte sich des Vertrauens der Landesregierung zu erfreuen, die bei mehreren wichtigen Fällen auf jüdisch-theologischem Gebiete sein Gutachten einforderte. — Seine Wirksamkeit zu Teplitz hatte auch die Aufmerksamkeit des Königl. Sächsischen Cultusministeriums auf ihn gezogen. Der K. Sächs. Cultusminister Dr. Müller befragte im J. 1834 F., um seine Ansichten über jüd. Kultus und Religionsunterricht, und F. legte sie in einer ausführlichen Bearbeitung nieder. Als hierauf im J. 1835 der Rabbiner zu Dresden mit Tode abging, erhielt F. nach vorgängiger auf ihm gefallene Wahl der isr. Dresdener Gemeinde, vom K. Sächs. Cultusministerium einen Ruf als Obberrabbiner zu Dresden und Leipzig. Vom Ministerium wurde damals, um die Berufung zu ermöglichen, ein jährlicher Beitrag von 200 Thln. für den jüdischen Cultus bewilligt, und später von den Kammern genehmigt. — Den Bemühungen F.'s gelang es, noch in demselben Jahre die isr. Gemeindeschule zu Dresden zu eröffnen, die sich des Wohlwollens des Cultusministeriums zu jeder Zeit zu erfreuen hatte, und die, auf Vortrag des Cultusminister von Winterheim, der auf dem Landtage 1843 seine Zufriedenheit mit dieser Schule aussprach, seit dem Jahre 1843 einen jährlichen Beitrag von 200 Thlrn. aus der Staatskasse erhält.

F. fand bald Gelegenheit auch nach anderen Richtungen thätig zu sein. Durch den Codex Augustinus war in Sachsen der s. g. Eid more Judaico mit allen seinen, jedes bessere Gefühl empörenden Abnormitäten eingeführt. Das K. Sächs. Justitzministerium verlangte im J. 1839 die Meinung F.'s zu vernehmen, ob diese Weise der Eidesleistung eine Aenderung erleiden könnte. F. übergab diesem Ministerium eine ausführliche Abhandlung „Ueber den Eid nach der jüd. Lehre", die er mit dessen Bewilligung in einer Schrift „Die Eidesleistung der Juden in theologischer und historischer Beziehung. Dresden 1840", veröffentlichte. F. hatte die Genugthuung, dass nicht nur auf dem Landtage zu Dresden 1840 auf diese Monographie eingegangen und der

Eid in der von ihm vorgeschlagenen Weise festgestellt wurde, sondern sie hatte auch in Frankreich einen glänzenden Erfolg, da bei einem Plaidoyer vor dem Pariser Cassationshofe 1843 der Advokat Martin de Strassbourg diese Monographie zur Grundlage seines Vortrages machte und hierdurch der Eid more Judaico für immer in Frankreich abgeschafft wurde. Herr Martin veröffentlichte hierauf im National einen Brief an F., in welchem er sagte:

„Sie haben das Bewusstsein, die letzte Schranke, die sich noch zwischen christlichen und jüdischen Bürgern Frankreichs erhob, durch Ihre Schrift niedergerissen zu haben."

Eine ähnliche Wirksamkeit zeigte sich auch für F. in Preussen. Die israelitische Gemeinde zu Berlin hatte im Jahre 1843 an ihn den ehrenvollen Ruf als Oberrabbiner zu Berlin ergehen lassen; F. konnte sich jedoch nicht entschliessen, diesem Rufe Folge zu leisten. Aber seine Teilnahme blieb stets wach für seine preussischen Glaubensgenossen, und es berührte ihn schmerzlich, dass nach der preussischen Criminalordnung (§ 355. 357.) der „Jude, sobald es auf eine höhere Strafe als 50 Thlr. oder 6 wöchentl. Gefängnis ankommt, als Zeuge ungültig ist." Er erkannte, dass dieses Gesetz auf einem Missverständnis beruhe, zu dessen vollständiger Aufklärung es jedoch einer tiefer eingehenden Darstellung des Beweises nach jüd. Recht bedürfe. Er veröffentliche zu diesem Zwecke eine die verschiedensten Zweige des jüd. Rechts umfassende Schrift: „Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte. Berlin 1846." nebst einem Anhange: „Ueber die preussische Gesetzgebung hinsichtlich des Zeugnisses der Juden." Diese Schrift, begleitet mit einem ehrfurchtsvollen Schreiben, überreichte F. Sr. Majestät dem Könige von Preussen, Wilhelm IV. „Nicht die Milde, sondern die Weisheit und Wahrheitsliebe Ew. Majestät", sagte F. in diesem Schreiben, „rufe ich als Beurtheilerinnen an: von ihnen möge die Entscheidung ausgehen." Und F.'s Erwartungen wurden vollständig erfüllt. In dem dem vereinigten Landtage zu Berlin 1847 von der Staatsregierung vorgelegten „Entwurf einer Verordnung, die Verhältnisse der Juden betreffend" heisst es § 39:

„Z e u g e n-E i d. Was die Verpflichtung zur Ablegung eidlicher Zeugnisse und die diesen Zeugnissen beizu-

legende Glaubwürdigkeit betrifft, so findet sowohl in Civil- als Criminal-Sachen zwischen den Juden und unseren übrigen Unterthanen kein Unterschied statt."

In den Motiven zu dieser Verordnung wird (vgl. Preuss. Staatszeitung 16. Juni 1847. S. 1119, Columne 3) gesagt, dass zwei jüd. Gelehrte zu Berlin und noch andere jüd. Gelehrte die Grundlage der §§ 335. 357 der C.-O., dass Juden nicht schwören dürfen u. s. w. bestritten haben. „Namentlich hat der Oberrabbiner Frankel zu Dresden solche (diese Ansicht) in dem im Jahre 1846 erschienenen Werke „Der gerichtliche Beweis" ff, ausgeführt."

Es wird weiter angeführt, dass Mendelsohns Worte Zweifel zulassen und wird geschlossen: „es berechtigt die in der Frankel'schen Schrift enthaltene, auf den Gegenstand in umfassender Weise eingehende Erörterung um so mehr dazu, die mehrseitig von jüdischen Gelehrten und andern der jüdischen Religionslehre kundigen Männern ausgesprochene Ueberzeugung, dass den Juden nach ihren Religionsbegriffen gestattet ist, auch in Criminalsachen auf Erfordern des Richters ein eidliches Zeugnis abzulegen, als begründet anzusehen".

Ueber F.'s litterarische Wirksamkeit ist zu bemerken, dass ausser dem (theol.) rechtlichen Gebiete, auf welchem sich „die Eidesleistung der Juden" und „der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte" bewegen, er sich auch der Philologie zugewandt, und hier veröffentlichte er „Vorstudien zu der Septuaginta. Leipzig 1841", ferner „Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig 1851."

Ferner gab F. im J. 1844 die „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums", heraus. Diese Zeitschrift wurde durch die Gewalt der eintretenden Zeitumstände unterbrochen, — es erschienen von ihr drei Jahrgänge — sie wurde aber in der von F. seit Oktober 1851 herausgegebenen „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums", wieder aufgenommen".

Dresden, 16. Dezember 1853.

(Gez.) Dr. Z. Frankel, Oberrabbiner.

Ungedrucktes von S. L. Rapoport.

Mitgetheilt von **M. Berkowicz.**

Im October dieses Jahres wurde in jüdisch-wissenschaftlichen Kreisen der hundertste Geburtstag des verewigten Zacharias Frankel gefeiert. Diesem in Ehrfurcht und übereinstimmender Begeisterung für den grossen Lehrer begangenen Gedenktage reiht sich nun ein weiteres Jubiläum an, das den Lesern und Anhängern dieser Zeitschrift, deren Begründer Frankel war, von nicht geringer Bedeutung sein dürfte. Vor 50 Jahren, im October 1851 erschien das erste Heft der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums".*) Gelegentlich dieser Erinnerung möchte ich den Lesern der „Monatsschrift" noch ein anderes monumentales Ereignis in Erinnerung bringen, das in dasselbe Jahr fällt und in dem ersten Jahrgange der „Monatsschrift" (S. 343—360. 391—402. 430—442. 461—474), zur vollen Würdigung gelangte. Es ist dies das Erscheinen von Rapoports ערך מלין, das Frankel in mehreren Artikeln eingehend bespricht, und von dem er sich mit den einleitenden Worten äussert: „Seit Jahren blicken Kenner und Freunde der jüdischen Wissenschaft mit Sehnsucht auf das Erscheinen dieses Werkes, als eines neuen Grundsteines der Wissenschaft; und schon dieser erste vorliegende Theil entspricht den gehegten Hoffnungen und spiegelt die Genialität seines berühmten Verfassers ab" (Monatsschrift I, 344).

Anlässlich dieser freudigen Erinnerung halte ich es für angemessen, den Freunden der jüdischen Wissenschaft, als kleine Festesgabe — ein bisher ungedrucktes Gedicht Rapoports mitzutheilen, das sich auf dem Widmungsexemplare des ערך מלין an R's Freund und edlen Gönner David Fischel in Prag, findet und von R's eigener Hand herrührt. Dieses Exemplar gehört der unter meiner Leitung stehenden Bibliothek „Esra" in Krakau und enthält auf dem Umschlagsblatt folgende Aufschrift:

*) *Bekanntlich ist der vorliegende Jahrgang nichts desto weniger erst der fünfundvierzigste der Monatsschrift, da der seel. Prof. Graetz im Jahre 1887, nach Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres, die Redaction niederlegte und ich erst im October 1892 im Verein mit dem seeligen Prof. Kaufmann die »neue Folge« begann.* *Dr. Brann.*

דוד נאמן מטיבי
וידידי אהובי
דורש טוב כלבבי[1])
המשכיל המושלם יקר במדותיו, נבון דעת וחכם לב
הגביר המפואר מוהר"ר דוד פישל נ"ו.

(ט' תנועות)

מנחת תודה אהבה מזכרת
דלה היא עֲרָיִים נעדרת
קחנה כמו בפאר מהודרת
אם תיקר, לך היא התפארת.
אם לא ממך היתה נעזרת
עוד בבטן היתה נקברת.
קבל אותה שימה משמרת
מנחת תודה אהבה מזכרת.

מאת ידידו ומכבדו כל הימים
שי"ר כהן.

Diese Widmung gewinnt erst recht an Wert, wenn man bedenkt, dass sie einem Manne gilt, der um die jüdische Wissenschaft überhaupt[2]) und ganz besonders um das Erscheinen dieses vortrefflichen Werkes grosse Verdienste hatte. Sagt doch Rapoport selbst in seiner Einleitung zum ע"מ von diesem Freunde Folgendes aus:

. . . ישראלי הוא לאמתתו ומזרעו של אברהם אבינו וכו' . . ולא לבד כי העירני ועוררני פעם אחר פעם לקרבה אל המלאכה, מלאכת הדפוס, אך גם הקל מעלי עול הוצאתה, באשר הלוה מכספו עוד בטרם קראתיו וחליתי את פניו בזה.

Mögen diese wenigen aber aufrichtigen Dankesverse des unsterblichen Gelehrten, die hier zum 50-jährigen Jubiläum seines monumentalen Werkes mitgetheilt werden, auch dazu beitragen, das Andenken des edlen Freundes und Förderers jüdischer Wissenschaft zu ehren und möge bei dem Genusse, den uns das grosse Geistesproduct Rapoport's stets von Neuem bietet, auch des Mannes mit Dank gedacht werden, dessen Verdienst um das Erscheinen desselben der Verfasser so lobend hervorhebt.

---

[1]) ר"ת ד ו ד.

[2]) Vgl. den von Frankel ihm gewidmeten Nachruf (Monatsschrift IV, 159 f).

Notizen.

Zu Saadja's Pentateuchübersetzung.

I.

Am Schlusse seiner „Randbemerkungen" zu Derenbourg's Ausgabe der Saadja'schen Pentateuchübersetzung findet es Schmiedl befremdlich, dass Saadja in Deut. 33, 1 איש האלהים mit רסול אללה übersetzt und so die „stehende islamitische Bezeichnung" für den Stifter des Islâm auf Moses überträgt. Er hält sogar dafür, die Uebersetzung sei zu emendiren und das nach seiner Annahme ursprüngliche נבי אללה dafür zu setzen (s. oben S. 128 f.). Ich gestatte mir, den verehrten Verfasser der „Randbemerkungen" darauf aufmerksam zu machen, dass Saadja, indem er den Ausdruck רסול אללה zur Wiedergabe von איש האלהים anwendete, seiner auch sonst nachweisbaren Gewohnheit treu blieb, Ausdrücke, die zur religiösen Terminologie des Islâm gehören, ohne Scheu in seiner Bibelübersetzung anzuwenden. Beispiele hiefür habe ich in meiner Schrift: Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 34, zusammengestellt. Aus diesen Beispielen hebe ich nur eines hervor: Den Fragesatz מי אלוה מבלעדי ה׳ (Ps. 18, 32) übersetzt Saadja frei mit der muhammedanischen Bekenntnissformel: לא אלאה אלא אללה. Wenn er in Deut. 33, 1 zur Wiedergabe von איש האלהים den bei den Muhammedanern für ihren Propheten gebräuchlichen Ausdruck anwendet, so thut er das nicht nur, weil dieser sich enge an den hebräischen Ausdruck anschliesst, den er ganz wörtlich nicht übersetzen konnte, sondern auch, weil er damit die Würde Moses', als des wahren „Gesandten Gottes" betonte. Die Anwendung des Ausdruckes auf Moses birgt eine polemische Spitze gegen den Islam in sich, indem sie die von den Bekennern des Islam ihren Propheten vindicirte Sendung dem Moses zuerkannte. Dass Saadja wirklich איש האלהים mit רסול אללה übersetzt hat, bezeugt auch Abulwalîd, der im Art. איש seines Wörterbuches (ed. Neubauer, Col. 40, Z. 26) איש האלהים ohne weiteres mit רסול אללה übersetzt und damit, wie häufig, stillschweigend die Uebersetzung Saadja's adoptirt. Ibn Tibbon setzt dafür (ס׳ השרשים, S. 26): נביא האלהים שלוחו. Noch specieller muhammedanisch ist der Ausdruck אלרסול עליה אלסלאם, die stehende Formel bei Anführung Muhammeds. Und auch dieser Formel bedient sich Saadja, um Moses zu bezeichnen, in der Einleitung zum Buche der Proverbien (ed. Derenbourg, S. 4, Z. 4). Die betreffende Stelle ist bereits bei Steinschneider, Cat. Bodl. Col. 2166 ob. veröffentlicht (statt אלאסלאם muss gelesen werden: אלסלאם). — Abulwalîd nennt nicht nur Moses, sondern auch andere Propheten אלרסול; s. meine Schrift: Aus der Schrifterklärung des Abulwalîd Merwân Ibn Ganâh, S. 58, Anm. 1). Die polemische Tendenz in den für Moses gebrauchten Bezeichnungen findet sich z. B. auch bei Abraham Ibn Dâud und Moses Maimuni. S. die betreffenden Stellen in meinen Schriften: Die Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni, S. 147, Anm. 7 (wo die Koranstelle, Sure 33, V. 10: כאתם אלאנביא nachzutragen ist). Die Bibelexegese Maimuni's, S. 78, Anm. 1 (wo zu der von Maimuni mehrfach variirten Bezeichnung „Herr der Propheten" für Moses anzumerken ist, dass Muhammed als סיד אלמרסלין bezeichnet wird).

Was die von Schmiedl ebenfalls als befremdlich erklärte Anwendung des Wortes קמיץ zur Wiedergabe von בגד in Gen. 39 betrifft, so ist vielleicht ein Hinweis auf die Aeusserung Ibn Esra's (Comm. zu Gen. 2, 11) gestattet, wonach Saadja bei seiner Pentateuchübersetzung auch muhammedanische Leser im Auge hatte. Er wendete absichtlich den Ausdruck קמיץ an, weil derselbe, durch die 12. Sura des Korans, gleichsam zu einem Inventarbestandtheile der „schönsten der Geschichten" geworden war.

Budapest. W. Bacher.

II.

In Heft 3/4 der Monatsschrift S. 128 spricht Herr Dr. Schmiedl in seinen „Randbemerkungen zu Saadja's Pentateuchübersetzung ed. Derenbourg" seine Ansicht dahin aus, dass die Uebersetzung der Worte משה איש האלהים (5. B. M. 33, 1) mit מוסי ר ס ו ל אלהה und der Worte ויאמינו בה' ובמשה עבדו (2. B. M. 14, 31) mit זאמנו באלהה ובמוסי ר ס ו ל ה auf den Fehler eines Abschreibers zurückzuführen sei. „רסול", sei „eine stehende islamitische Bezeichnung, die der Stifter des Islam usurpirend für sich in Anspruch nahm". Die Uebertragung auf Moses entspreche nicht dem Geiste und der Denkweise Saadja's. Schm. empfiehlt deshalb anstatt רסול אלהה zu lesen נבי אלהה. Die Verbesserung erscheint unnöthig. Saadja wendet auch sonst mit Bezug auf Moses den Ausdruck רסול an, so in seiner Einleitung zum Psalmencommentar: אנה לם ירזל רסולה מוסי . . . . אלא מי אלוקת u. s. w. Bacher (Ibn Esra's Einleitung zum Pentateuchcommentar p. 34) stellt fest, dass Saadja gern den Muhammedanern geläufige Ausdrücke wählt. Die dort angeführten Beispiele lassen sich, wie ich an anderer Stelle bereits früher bemerkt, noch durch weitere vermehren. So gebraucht Saadja in der Erklärung zu Psalm II סלמאן, ferner anderswo שיך für נביא זקן. Es liegt hiernach kein berechtigter Grund für Schmiedl's Annahme vor.

Kattowitz. Dr. Jacob Cohn.

Besprechungen.

Freudenthal, Max, Dr., Aus der Heimat Mendelssohns. (Moses Benjamin Wulff und seine Familie, die Nachkommen des Moses Isserles). Mit 3 Lichtdrucken und 1 Familien-Tafel. Berlin. F. E. Lederer (Franz Seeliger). 1900. VIII. 304 SS. 8.

Bei der Nachforschung über die Ahnen Moses Mendelssohns wurde der Verfasser auf eine in Dessau, der Geburtsstadt des deutschen Sokrates, lebende Familie aufmerksam, auf die Familie des Hoffactors oder Hofagenten Moses Benjamin Wulff. Eingehend behandelt er ihre Schicksale und Bedeutung, unter Benutzung eines reichhaltigen Materials, das die Staats-, Stadt- und Gemeindearchive (zu Zerbst, Berlin, Magdeburg, Dresden, Leipzig, Dessau u. a. m.) enthalten. In gründlicher Durcharbeitung des aufgefundenen Stoffes werden in trefflicher Darstellung die Stammväter jener Familie (Moses Isserles und Simon Wolf der Wilner) sowie ihre Nachkommen in Berlin, Halberstadt, Halle u. a. O. in vier Abschnitten vorgeführt. Während der erste Abschnitt (S. 7—34) von Moses Isserles bis zur Niederlassung seiner Nachkommen in Dessau handelt, steht im Mittelpunkte der folgenden Abschnitte Moses Benjamin Wulff oder Moses Dessau. In anschaulicher Weise wird

die finanzielle Wirksamkeit dieses Hoffactors und seine Vertrauensstellung bei den Fürsten von Dessau und Gotha im 2. Capitel (S. 37—71) geschildert. Ein Bild von den geschäftlichen Verwickelungen, die zu einem endlosen Processe mit dem Gothaischen Hofe führten, rollt der 3. Abschnitt (S. 75—114) vor uns auf. Von der Familie jenes Hofagenten, von seinen Kindern in Dessau, Halle und Leipzig, sowie von seinen Enkeln, insbesondere von der Familie Itzig in Berlin, gibt uns das 4. Capitel (S. 117—152) interessante Kunde. Als der hervorragendste Teil des umfangreichen Werkes erscheint der 5. Abschnitt (S. 155—231), der die Wulff'sche Druckerei in Dessau, sowie ihre Fortsetzungen zu Halle, Cöthen und Jessnitz behandelt. Der sich daran schliessende „Bibliographische Anhang" (S. 235—276), der ein Verzeichnis der Drucke der Wulff'schen Presse und der von ihr beschäftigten Correctoren, Setzer und Drucker bietet, verleiht im Verein mit sieben Noten (S. 279—304), welche folgende Ueberschriften tragen: 1. Enkel des Moses Isserles, 2. Kinder des Daniel Itzig, 3. Arje Jehuda Loeb, der Uebersetzer und Dichter, 4. Jakob Reischer, 5. Zum Buchdruck in Dessau und Halle, 6. in Cöthen, und 7. in Jessnitz, dem Buche, das auch mit 3 Lichtdrucken von Grabsteinen des Dessauer Friedhofes und einer Stammtafel der Familie Wulff ausgestattet ist, besonders erhöhten Wert.

Mit Rücksicht auf die Fülle der in dem Werke aufgeführten Namen und der behandelten Materien wäre ein Personen- und Sachregister wünschenswert gewesen. Im folgenden mögen einige Bemerkungen und Ergänzungen zu der wissenschaftlich bedeutenden Arbeit Freudenthals ihren Platz finden.

S. 10. Ueber Abraham b. Josef Meisels (Schwiegersohn des Moses Isserles) und über dessen Sohn Simcha Bunem Meisels, vgl. jetzt auch noch E. Margoliuth, ספר מעלות היוחסין. Lemberg 1900. S. 31 u. S. 56.

S. 11 f. Ueber Simon Wolf, s. Margoliuth a. a. O.

S. 24 und besonders A. 4, vgl. noch Gronemann, Familienblätter zur Erinnerung an .... Raphael J. Karger, 1898, S. 9, A. 1.

S. 26, A. 4, (zu S. 25 gehörig): Die Frau des Enoch Jakob (Mutter des Dr. Wolf) hiess Gitel (Tochter des Pesach und der Bella in Halle), wie ein mir vorliegender Stammbaum der Familie Kirchhan, auf dem auch Ahnen des Prof. Aron Wolfssohn verzeichnet sind, meldet.

S. 26 f. Hinsichtlich des Salomon Wulff und seiner Frau Zippora sei auf meine Abhandlung „Die Kinder des Hildesh. Rabb. Samuel Hameln" (MS. 1900, S. 254 ff.) verwiesen.

S. 123, A. 2, Jacob Nathan in Hildesheim, Sohn des Moses Jesaja, starb am Rüsttage zum Neumonde des Schebat 5450 (1690) laut Notiz im Hildesheimer Memorbuche (Nr. 129).

S. 135. Ueber die „alte und angesehene Familie Gans" möge hier folgendes bemerkt werden: Jente — ihr voller Name lautet: Jente Mirjam Sara — Tochter des Josef Hameln, in erster Ehe mit Salman b. Sussmann Gans, in zweiter Ehe mit Liepmann Cohen (Leffmann Behrens) verheiratet, starb Montag, 13. Ab 5455 (Hannoversches Memorbuch S. 12a und Register der Hannov. Grabsteine, S. 37, ihr Grab: Reihe 19, Nr. 160), das Sterbedatum des Salomo Salman b. Elieser Sussmann, ihres Mannes, war der 19. Nissan 5414 (Grabst.-Reg., S. 103 wird als ältester Grabst. [Nr. 168 A] des Hannov. Friedhofes derjenige des זלמן גנז ובנו יעלינמא bezeichnet, bei Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal, S. 299 ist nur das Sterbejahr angegeben, im Hannov. Memorb., S. 10b fehlt das Datum). Nathan Gans — sein voller Name lautet: Israel Josef Nathan, gen. Nathan Gans — starb am Sabat, 10. Ijar 5449, also vor dem

Heimgange der Mutter, seine Frau Sprinze am Donnerstage, Neumond Tebet 5489 (Hannov. Memorb. S. 11b und Register S. 37, Grab: Reihe 19, Nr. 172., bezw. Memorb. S. 16b und Reg. S. 79, Grab: Reihe 19, Nr. 173). Der Vater der Sprinze wird ibid. Moses Aron genannt. Eine Tochter des Israel Josef Nathan, Blümche, Frau des Salomo Salman ha-Levi (Düsseldorf) starb Mittwoch, 19. Schebat 5496 (es ist Blume Düsseldorf, deren Epitaph Kaufmann a. a. O. S. 239 mittheilt, die ihr gewidmete Eintragung im Hannov. Memorb. S. 17b fehlt bei Kaufmann a. a. O. S. 243 ff., im Register S. 5 steht irrtümlich als Sterbejahr 5490 verzeichnet). — Samuel Gans, Bruder des genannten Nathan G., starb am 6. Ab 5492 (Memorb. S. 17a und Reg. S. 80, Grab: Reihe 25, Grab 301). Seinem Namen begegnen wir auch im alten Chewra-Kadischa Buche zu Hildesheim, woselbst zwei von ihm gespendete Beträge (2 Gr. bezw. 18 Pf.) erwähnt werden (S. מ״נ ist notiert: ר׳ שמואל ננז מהנובר מנדר נוועזין שני נראשן יום ה׳ י״ט כסליו תמ״ז לפ״ק. und S. מ״ו ist vermerkt: קבלתי מין ר׳ שמואל ננץ מהנובר . . . ח״י משיטי׳). Seine erste Frau hiess Rechla (Rahel), Tochter des Abraham aus „Essen“ (im Hannov. Memorb. S. 11b: מעמן, während Freudenthal, S. 135, A. 7, sie aus „Dessau“ stammen lässt). Nach der Eintragung des Memorb. starb sie 8. Cheschwan 5449, im Grabstein-Reg. (S. 75) ist jedoch als Todestag Sabbath, 7. Cheschwan 5450 angegeben; ihr Grab: Reihe 25, Nr. 302). Die zweite Frau, Hindele, Tochter des Moses Juspa, wurde am Sonntag, 24. Adar 5495 beerdigt (Memorb. S. 17a, Reg. S. 17, Grab: Reihe 24, Nr. 274); bei Kaufmann a. a. O., S. 300 ist der Name ihres Vaters nicht genannt. Bezüglich der aus beiden Ehen hervorgegangenen Kinder (Kaufmann a. a. O.) sei hier als Sterbedatum des Nathan Gans, Sonntag, 9. Nissan, 5501 verzeichnet. (Memorb. S. 18b, Reg. S. 51, Grab: Reihe 24, Nr. 275). Josef Gans (Sohn des Samuel Gans) starb Sonntag, 2. Ijar 5485 (Reg. S. 38, Grab: Reihe 26, Nr. 323); ein Sohn desselben war Moses Elieser Gans (beerdigt Montag, 15. Adar 5513, Memorb. S. 23a) und eine Tochter, welche als Namensträgerin der Grossmutter Rechla hiess, starb kurz vor Sabbatheingang, 9. Nissan 5533, sie wurde Sonntag, 11. Nissan bestattet (Memorb. S. 31a). Weitere Nachrichten über Josef Gans, seine Frau Edel u. a. m. enthält mein demnächst in der »Allgem. Zeitung des Judenth. erscheinender Artikel: „Heinrich Heine's Urgrossvater, Aron David Simon Bückeburg“.

S. 143. Als Geburtsdatum Daniel Itzigs wird von Freudenthal 18. März 1722 angegeben, während Wolf, Das jüdische Berlin gegen Ende des 18. Jahrh., Kaufmann Gedenkbuch, S. 651) das Jahr 1723 verzeichnet.

S. 165 und S. 284. Der Name „Hartog“ findet sich in einem von den „Chur Cölln, zur Stifft Hildesh. Hoff Cammer verordnete Präsident und Rähte“ ausgestellten Pass vom 20. Juli 1740 erwähnt (Bever. Bibl. zu Hildesh. Nr. 355), welcher behufs Schuldeintreibung im Hochstift Hildesh. dem „Juden Abraham Jacob zu Einbeck“ und dessen Schwiegersohne „Salomon Daniel Hartog“ für 2 Monate erteilt wurde.

S. 212. Hinsichtlich des „Opus“ Assifath Chachamim, vgl. ausser Benjakob, Ozar ha-Sepharim, S. 46, Nr. 890, Michael, Or ha-Chajim S. 18, s. v. Abraham Broda (Nr. 66). Als Herausgeber bezw. Sammler (המאסף) wird daselbst Israel Isserl b. Isak ha-Levi bezeichnet.

Ibidem. Salman Gans in Hannover ist der Sohn des Israel Josef Nathan Gans (vgl. über Nathan Gans die Angaben zu S. 135). Diesem am Montag, 28. Tammus 5522 (1762) im hohen Alter verstorbenen Gelehrten widmet

das Hannov. Memorb. S. (27a) folgende Eintragung: יזכור אלקי נשמת זקן ונשוא־פנים לו יד ושם בין תמימים צדיקים הגונים מקדמי ומחשכי בי כנישתא מעשרה ראשונים, נאה מקיים ונאה דורש בתורת ה׳ חפצו ימים ואישונים וה׳ נתן חכמה בשלמה בקרב חכמים וגבונים מתק שפתיו ישעמו כצוף דבש תמרים ורימונים היה התורני הגבבר מוהריר שלמה המכונה זלמן נגז זיל בן כ״ה ישראל יוסף נתן וה׳ [illegible]קח וישכב שלמה עם אבותיו ויקבר בשיבה טובה זקן ושבע ימים ושנים יום ב׳ כ״ח תמוז תקכ״ב לפ״ק תהא נפשו צרורה בצרור החיים העליונים עם נשמות הצדיקים הקדושים הצפונים שמזיו השכינה נהנים אמן: Im Reg. S. 80 ist irrtümlich Salomo Salman als Sohn des Salman Gans, des Sohnes des Israel Josef Nathan, bezeichnet; Grab: Reihe 23, Nr. 259.

S. 252, sub Nr. 61 ist der Satz „Der Druck war beendet am" in dem mir vorliegenden Exemplar nicht weitergeführt.

S. 281 (Note II). Nach Wolf, das jüd. Berlin u. s. w., S. 641 ist Isaak Daniel Itzig am 20. December 1750 geb. und am 7. Juli 1806 gest., Freudenthal verzeichnet nur die Jahreszahlen. Desgleichen sind die Daten für Blümchen Itzig (S. 282, 9) nach Wolfs Angaben a. a. O. S. 647 zu ergänzen, und zwar wurde Bl. am 1. Mai 1752 geb.; ihr Todesdatum ist 25. Mai 1814. Freudenthal gibt 1757 als das Geburtsjahr für Fanny Itzig an (S. 283, 10), während Wolf a. a. O. das Jahr 1758 als solches nennt.

S. 286 ff. (Note IV). Ueber Jacob Reischer, vgl. auch „Allgem. Deutsche Biogr. 28. Bd., S. 117 f., woselbst Brüll über jenen Gelehrten, über seinen Sohn Simon, s. Enkel Nehemia und seinen Urenkel Salmon handelt.

Schliesslich verfehle ich nicht zu bemerken, dass dem Verf., welcher den Lesern der Monatsschrift durch seine in diesen Blättern veröffentlichten Abhandlungen „Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau" (37. Jahrg., 1893) und „Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland" (1898) rühmlichst bekannt ist, die vollste Anerkennung gebührt. Auch hier sei dem Forscher für das Ergebnis seiner Studien unser Dank gezollt. Wir hegen die Hoffnung, dass der Verf. auch in seiner nunmehrigen umfangreicheren amtlichen Thätigkeit Musse finden wird, uns bald wiederum durch eine literarische Grossleistung zu erfreuen.

Hildesheim, 1901. Dr. Lewinsky.

König, Eduard. Hebräisch und Semitisch. Prologomena und Grundlinien einer Geschichte der semitischen Sprachen nebst einem Excurs über die vorjosuanische Sprache Israels und die Pentateuchquelle PC. Berlin, Reuther & Reichard, 1901. VIII, 128 SS. in 8.

Vorliegende Arbeit will, nach den Worten des Verfassers, eine Vorarbeit sein zu einer historischen Grammatik der semitischen Sprachen, d. h., sie will von einem gesicherten Punkte aus die wirkliche geschichtliche Reihenfolge dieser Sprachen aufzeigen. Es sind zwar zu einer solchen Grammatik schon von Vielen — besonders von Nöldeke — Bausteine geliefert, aber ihr Aufbau ist noch nicht unternommen worden und Prof. König will nun wenigstens die Vorarbeiten zu einem gewissen Abschluss bringen. Er ist auch wie Wenige dazu geeignet. Sein gross angelegtes „Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache"[1]) erregt

[1]) Dieses „Lehrgebäude" besteht aus drei sehr umfangreichen Bänden und zwar: Erste Hälfte: Lehre von der Schrift, der Aussprache, dem Pronomen und dem Verbum (Leipzig 1881; X u. 710 SS.); Zweite Hälfte 1. Theil: Abschluss der speciellen Formenlehre und generelle

geradezu Staunen, sowohl wegen der Fülle des zusammengetragenen Stoffes, als auch wegen der ungemein vielen neuen Aufschlüsse, die es enthält, und man weiss nicht, was man am Verfasser mehr bewundern soll: die ungewöhnliche Productivität, das vielseitige Wissen oder die scharfsinnige Combinationsgabe. Hier will ich nun den Hauptinhalt der neuesten Schrift König's darlegen, ohne mich in eine Prüfung der gewonnenen Resultate einzulassen.

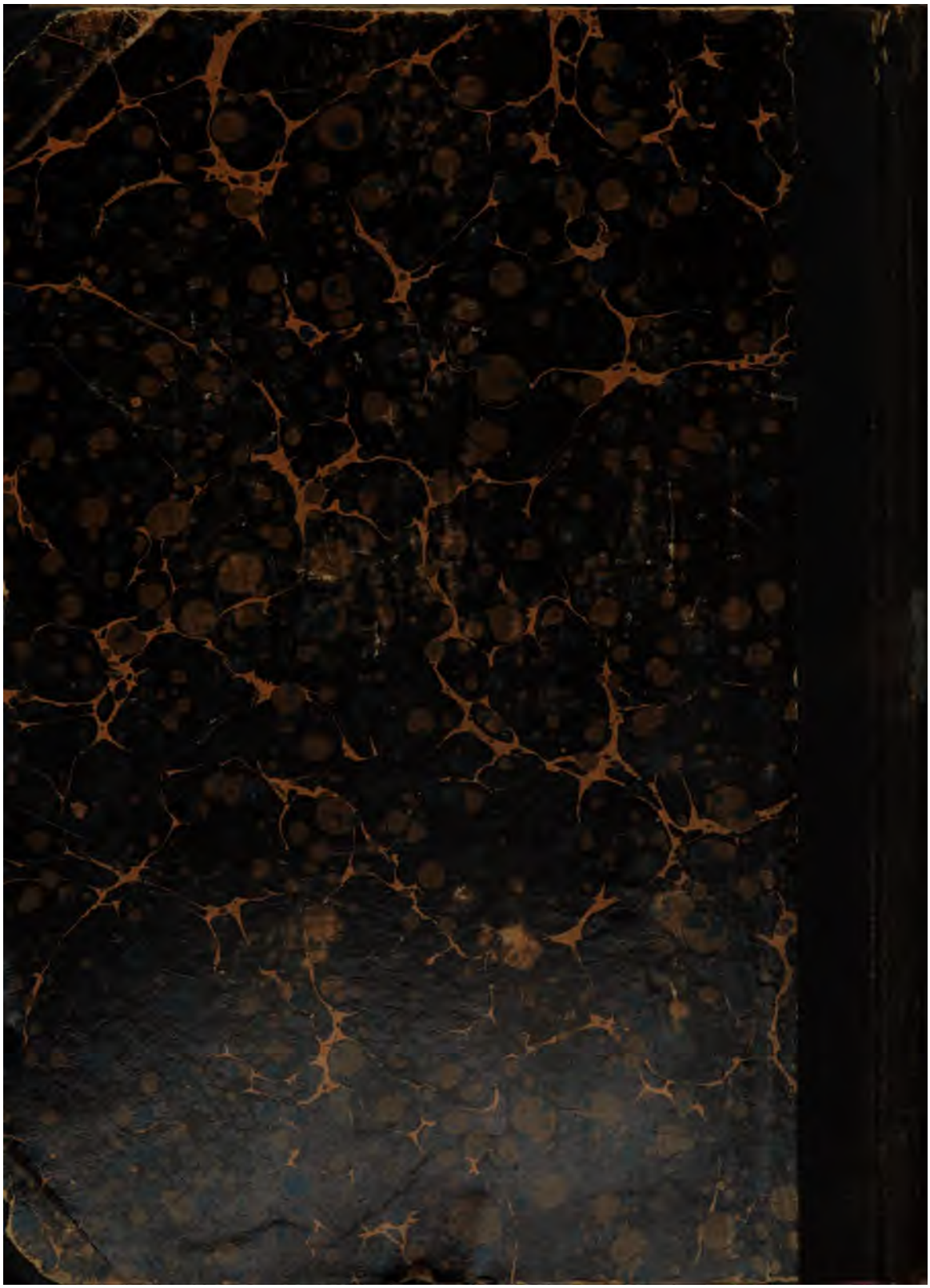
Der Verfasser verbreitet sich zuerst (p. 2—20) über das Wesen der Sprache und schliesst sich denjenigen an, welche die Sprache als „eine unbewusste Gesammtwirkung der specifischen körperlich-geistigen Veranlagung des Menschenwesens" definiren. Dabei hat die Sprache ohne des Menschen explicirtes Bewusstsein und jedenfalls ohne seine reflectirte Absicht das Licht der Welt erblickt und viele Stadien ihrer Existenz durchschritten. Beweis hierfür ist das Weiterschreiten der Volksdialecte. Es entsteht nun die Frage, ob eine Sprache von Vollklang und Reinheit an Lauten zu deren Dürftigkeit und Getrübtheit, von Reichtum an organischen Formen zur Gleichgiltigkeit gegen dieselben fortschreitet, oder umgekehrt? An der Hand solcher Sprachen, deren Erscheinungen ohne Zweifel in geschichtlicher Aufeinanderfolge stehen, also durch Vergleichung des Alt- und Neugriechischen, des Lateinischen mit dem Italienischen und Französischen, des Alt- Mittel- und Neuhochdeutschen, zeigt der Verf., dass sich überall eine Erleichterung der Konsonanten, eine Monophthongisirung der Doppelvocale, eine Verkürzung und Vernachlässigung von Consonanten am Wortende und vieles Aehnliche beobachten lässt.

Dieselben Erscheinungen lassen sich nach dem Verf. (p. 20—34) auch bei Vergleichung solcher semitischen Sprachen wahrnehmen, deren Existenz auf einander folgenden Zeiten angehört. Also durch Vergleichung des Alt- und Neuarabischen, des Aethiopischen und seiner Fortsetzungen (Tigrê, Tigrina, Amharisch usw.), des Alt- und Neusyrischen, des alttestamentlichen und späteren Hebräisch (und ebenso des Phönicischen und der Sprache der jüngeren afrikanischen Inschriften). Ueberall lässt sich da beobachten: Vereinfachung der schwierigen Kehlartikulationen zum blossen Spiritus lenis (so besonders in jüngeren aramäischen Dialecten); Erleichterung von *u-w* zu *i-j*; Erweichung von Konsonanten (besonders im Amharischen); Erhöhung des reinen *a* zu *ae* oder gar zu *i*; Monophthongisirung der Doppelvocale *ai* und *au* (so z. B. im Neuarabischen und besonders im Neusyrischen); Vernachlässigung auslautender Vocale; Zurücktreten des Duals und der Modi in der Verbalflexion sowie desselben Duals und der Kasusendungen in der Nominalflexion usw.

Es ist also ein neuer Gesichtspunkt gewonnen, von dem aus das relative Alter sich entwickelnder semitischer Sprachen sich wahrnehmen lässt und es entsteht die Frage, ob auch bei Vergleichung altsemitischer Sprachen derselbe Gesichtspunkt massgebend sein kann? Der Verf. geht (p. 34—57) die einzelnen dieser Sprachen, also: Arabisch, Aethiopisch, Assyrisch-Babylonisch, Hebräisch und Aramäisch durch, und kommt zum Schluss, dass das Altarabische in Laut- und Formbestand solche Züge aufweist, dass es als die relativ unversehrteste Ausprägung des älteren Se-

---

Formenlehre (ib. 1895; XIV u. 602 SS.); Zweite Hälfte 2. Theil: Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache (ib. 1897; IX u. 721 SS.). — Ich gedenke demnächst in einer besonderen Studie die Construction dieses Gebäudes und die vielen neuen Gesichtspunkte und Resultate, die es enthält, darzustellen.

mitisch anzuerkennen sei. So besitzt das Altarabische ausser den meisten feinen Unterscheidungen benachbarter Artikulationen (wie z. B. doppeltes ח und doppeltes ע) noch ursprüngliche Diphthonge, eine fast vollständige Unversehrtheit des Spiritus lenis, eine weitreichende Selbstbewahrung von *u-w* gegenüber *i-j*, vocalische Auslaute bei der 3. Person sing. masc. perf. und imperf. *(qatala, jaqtulu)*, eine ausgedehnte Beachtung des Duals, den weitesten Gebrauch der Modi und der Casusendungen usw. Die anderen semitischen Sprachen haben manche dieser Züge bewahrt, aber doch viel Primitives eingebüsst. Der Verfasser geht wie gesagt alle diese Sprachen durch, wir aber beschränken uns auf das Hebräische, das uns hier am meisten interessirt. Hier haben z. B. die Kehllaute ihre Spuren nur wenig eingebüsst, aber *u-w* ist in grossem Umfange zu *i-j* erleichtert (trotzdem *u-w* als erster und dritter Stammconsonant noch oft vorkommt). Ebenso sind die Diphthonge vereinfacht, die Vocaltöne am Auslaute verschwunden (vgl. z. B. פָּעַל und יִפְעַל gegenüber *facala* und *jafcalu)*, das Dual beim Verbum und die Casusendungen beim Nomen bis auf wenige Reste (vgl. z. B. חיתו ארץ I M. 1, 24; נגבתי יום ib. 31, 39 usw.) nicht mehr vorhanden usw. usw. Die historische Spracherklärung in der hebräischen Grammatik hat also nach König von den in jedem Falle entsprechenden Formen des Altarabischen auszugehen und nicht umgekehrt. Diese Priorität des Arabischen, besonders vor dem Hebräischen, hat zuerst Schultens ausgesprochen, und sie hat im Laufe der Zeit Anklang und auch Widerspruch gefunden. Trotzdem sie aber König jetzt auf neue Grundlagen stützt, wird sie doch noch lange die Herrschaft nicht erlangen. Man beachte besonders die wertvollen Ausführungen Nöldeke's, die König selbst (p. 56) anführt. Nach Nöldeke „hat das Arabische allerdings vieles treuer bewahrt, als die Schwestersprachen", andererseits aber „hat es wieder eine grosse Anzahl von Bildungen nach einfachen Analogien durchgeführt", so dass der grössere Reichtum des Arabischen zum Theil erst selbstständig erworben ist.

Damit ist der positive Teil des Buches erschöpft. Es folgen nun „negative Untersuchungen zur Geschichte der semitischen Sprachen" (p. 57—121). So verneint zunächst König die Frage, ob nicht etwa das Altarabische den Typus des Ursemitischen darstelle (p. 57—70). Dies ist unmöglich, weil auch diese Sprache trotz ihrer Priorität doch in vielfacher Hinsicht sich als secundär erweist. So ist die Bildung des Causativs durch einen Spiritus asper, d. h. durch ein *ḥ* (wie im Hebr. הִפְעִיל) primärer als durch ein *a*, wie es im Arabischen geschieht *(ʿaqtala)*, und zwar deshalb, weil dieser Stamm anderwärts auch durch ein Sibilant, der dem *ḥ* näher steht, als dem *a*, gebildet wird (so z. B. im Assyrischen šukšud) usw. Weiter wird (p. 70—79), und mit Recht, die Theorie Hommels, der dem Assyrisch-Babylonischen, als einem ostsemitischen Zweig, Syro-phönicisch-arabisch, als Westsemitisch, entgegenstellt, widerlegt. Diese Theorie erweist sich schon dadurch als falsch, weil zwischen dem Assyrisch-Babylonischen und dem Phönicisch-Hebräischen sich in vielfacher Hinsicht eine innere Beziehung wahrnehmen lässt. So heisst „ich" im Assyr. *ʾanâku*, im Phönicischen אנכ (ebenso in den aram. Inschriften von Zengirli) und אנכי, im Hebr. אנכי (neben späterem אני), im Arab. dagegen *ʾanâ* und ähnlich im Syrischen *ʾenâ*. Nebenbei wird auch eine andere, sonderbare Theorie Hommel's, nämlich „dass die Hebräer in der Zeit zwischen Abraham und Josua einen rein arabischen Dialekt sprechen" in einem besonderen ausführlichen Excurs (p. 79—95) zurückgewiesen. — Weiter bespricht der Verf. (p. 95—109) die Beziehungen des Arabischen zum Aramäischen. Er bekämpft zuerst